Mário Ferreira dos Santos

# O UM E O MÚLTIPLO EM PLATÃO

# O UM E O MÚLTIPLO EM PLATÃO

Programa editorial da

LIVRARIA E EDITÔRA L O G O S

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS

de *MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.*

VOLUMES PUBLICADOS:

1) *"Filosofia e Cosmovisão"* — 3.ª ed.
2) *"Lógica e Dialéctica"* (incluindo a Decadialéctica) — 3.ª ed.
3) *"Psicologia"* — 3.ª ed.
4) *"Teoria do Conhecimento"* — 2.ª ed.
5) *"Ontologia e Cosmologia"* — 2.ª ed.
6) *"Filosofia da Crise"* (problemática) — 2.ª ed.
7) *"Tratado de Simbólica"*
8) *"O Homem perante o Infinito"* (Teologia)
9) *"Noologia Geral"*, 2.ª ed. no prelo.
10) *"Filosofia Concreta"*
11) *"Sociologia Fundamental"* e *"Ética Fundamental"*

No PRELO:

12) *"Filosofia Concreta dos Valôres"*

COLEÇÃO TEXTOS FILOSÓFICOS — Sob a direção de *MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.*

*"Aristóteles e as Mutações"* — Com o texto traduzido e reexposto, acompanhado de comentários, compendiados por *MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.*

*"O Um e o Múltiplo em Platão"*, de *MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.*

A SAIR:

"Obras completas de Aristóteles"

"Obras completas de Platão"

— Acompanhadas de comentários e notas.

COLEÇÃO "OS GRANDES LIVROS":

*"Dom Quixote de la Mancha"*, de Miguel Cervantes — ilustrada, com as gravuras de Gustave Doré — 3 vols. enc.

*"Paraíso Perdido"*, de Milton, com ilustrações de Gustave Doré, em 2 vols

*"Fábulas de La Fontaine"*, com ilustrações de Gustave Doré, em 3 vols.

A SAIR:

*"A Ilíada"*, de Homero.

*"A Odisséia"*, de Homero.

*"A Eneida"*, de Virgílio.

*"A Divina Comédia"*, de Dante, com ilustrações de Gustave Doré, em 3 vols.

*"Gil Blás de Santilhana"*, de Le Sage, com ilustrações.

ANTOLOGIA DA LITERATURA MUNDIAL:

1) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Estrangeira".
2) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Estrangeira".
3) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Portuguêsa".
4) "Lendas, Fábulas e Apólogos".
5) "Antologia do Pensamento Mundial".
6) "Antologia de Famosos Discursos Brasileiros".
7) "Antologia de Poetas Brasileiros".
8) "Antologia de Poetas Estrangeiros".

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

# O UM E O MÚLTIPLO EM PLATÃO

COM "PARMÊNIDES"
DIÁLOGO DE PLATÃO

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
PRAÇA DA SÉ, 47 — SALAS 11 e 12
TELS.: 33-3892 e 31-0238
SÃO PAULO

1.ª edição em janeiro de 1958

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Obras de

# MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

PUBLICADAS:

— *"Filosofia e Cosmovisão"* — 3.ª ed.
— *"Lógica e Dialéctica"* — 3.ª ed.
— *"Psicologia"* — 3.ª ed., no prelo.
— *"Teoria do Conhecimento"* — (Gnoseologia e Critèriologia) — 2.ª ed.
— *"Ontologia e Cosmologia"* — (As ciências do Ser e do Cosmos) — 2.ª ed.
— *"O Homem que Foi um Campo de Batalha"* — Prólogo de "Vontade de Potência", ed. Globo — Esgotada
— *"Curso de Oratória e Retórica"* — 6.ª ed.
— *"O Homem que Nasceu Póstumo"* — (Temas nietzscheanos) — Esgotada
— *"Assim Falava Zaratustra"* — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3.ª ed., no prelo.
— *"Técnica do Discurso Moderno"* — 3.ª ed., no prelo.
— *"Se a esfinge falasse..."* — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— *"Realidade do Homem"* — Com o pseudônimo de Dan Andersen
— *"Análise Dialéctica do Marxismo"* — Esgotada
— *"Curso de Integração Pessoal"* — (Estudos caracterológicos) — 2.ª ed.
— *"Tratado de Economia"* — (Edição mimeografada) — Esgotada
— *"Aristóteles e as Mutações"* — Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas.
— *"Filosofia da Crise"* — (Problemática filosófica) — 2.ª ed.
— *"Tratado de Simbólica"*
— *"O Homem perante o Infinito* (Teologia)
— *"Noologia Geral"* — 2.ª ed., no prelo.
— *"Filosofia Concreta"*
— *"Sociologia Fundamental"* e *"Ética Fundamental"*
— *"Práticas de Oratória"*
— *"O Um e o Múltiplo em Platão"*

NO PRELO:

* *"Assim Deus falou aos homens"* — Coletânea de trabalhos publicados com o pseudônimo de Mahdi Fezzan
* *"Filosofia Concreta dos Valôres"*

A PUBLICAR:

* *"Os versos áureos de Pitágoras"*
* *"Pitágoras e o Tema do Número"*
* *"Tratado de Estética"*
* *"Tratado de Esquematologia"*
* *"Teoria Geral das Tensões"*
* *"Dicionário de Filosofia"*
* *"Filosofia e História da Cultura"*
* *"Tratado Decadialéctico de Economia"* — (Reedição ampliada do "Tratado de Economia")

* *"Filosofia da Afirmação e da Negação"*
* *"Temática e problemática das Ciências Sociais"*
* *"As três críticas de Kant"*
* *"Hegel e a Dialéctica"*
* *"Dicionário de Símbolos e Sinais"*
* *"Metodologia Dialéctica"*
* *"Discursos e Conferências"*

TRADUÇÕES:

* *"Vontade de Potência"*, de Nietzsche
* *"Além do Bem e do Mal"*, de Nietzsche
* *"Aurora"*, de Nietzsche
* *"Diário Íntimo"*, de Amiel
* *"Saudação ao Mundo"*, de Walt Whitman

# ÍNDICE

Introdução ao "Parmênides" ..... 11
Significação e autenticidade do "Parmênides" ..... 16
O Poema de Parmênides ..... 19
PARMÊNIDES — Personagens do Prólogo ..... 25
Sócrates e Zeno ..... 27
Comentários ..... 31
Parmênides e Sócrates ..... 36
Comentários ..... 39
O Um e o Múltiplo ..... 117
A primeira hipótese: se o Um é Um ..... 122
Comentários ..... 125
Segunda hipótese: se o Um é ..... 147
Comentários ..... 150
Terceira hipótese: se o Um é e não é ..... 202
Comentários ..... 212
Hipóteses da não-existência do Um ..... 215
Comentários ..... 220
Comentários finais ..... 232

## INTRODUÇÃO AO "PARMÊNIDES"

*Para Chambry, as verdadeiras intenções de Platão ao escrever "Parmênides", que têm sido objecto de tantas controvérsias, podem ser divididas em duas linhas opostas. Acentua que Proclo já dizia que "alguns, em seu comentário sôbre "Parmênides", em nada se preocupam com o título do diálogo (das formas) e consideram-no como um exercício lógico. Dividem o diálogo em três partes: a primeira encerra a exposição das dificuldades da teoria das formas; a segunda contém, em resumo, o método ao qual devem aplicar-se os amigos da verdade; a terceira dá um exemplo dêsse método, a saber: a tese de Parmênides sôbre a unidade. A primeira parte tem por objecto mostrar quanto é necessário o método explicado no diálogo, pois Sócrates devido à pouca experiência dêsse método, não pôde sustentar a teoria das Formas por verdadeira que seja e por vivo que seja o seu ardor. Quanto à terceira parte, ela nada mais é que um modêlo que nos mostra como é mister exercitar-se por êsse método. Tal é a opinião dos que pensam que o fim do diálogo é puramente lógico. Quanto aos que pensam que o fim é, por assim dizer ontológico, e que o método não está aí apenas para servir às próprias coisas, embora êsses dogmas misteriosos sejam colocados sòmente para a inteligência do método, dizem que nunca Platão estabeleceu teses para conduzir a exposição de um método, mas que serve de tal ou qual, segundo a necessidade do momento".*

*Essa é a interpretação dos neoplatônicos e, entre êles, Plotino.*

*"É inútil refutar a interpretação dos neoplatônicos, diz Chambry. É ir contra a evidência querer extrair alguma doutrina, que seja, de uma argumentação que colima nesta resultante: quer o Um exista, quer não exista, êle e as outras coisas, relativamente a si mesmas, e umas às outras, são absolutamente tudo, e não são nada; parecem tudo e não o parecem. O "Parmênides" alcança o cepticismo absoluto". Conclui por afirmar, que outra deve ser a interpretação desta obra. "É evidente que Platão tinha outra finalidade. Quis êle rivalizar com os sofistas, e fazer ver quanto a sua virtuosidade ultrapassava a matéria de raciocínio, como mostrou em "Menexeno" superioridade sôbre os oradores, e no "Eutidemo" superioridade sôbre os erísticos?"*

*Era uma vaidade de Platão, mas desculpável, prossegue Chambry. Contudo, vê nessa passagem de "Teeteto" a razão fundamental do porque do diálogo platônico: "Um sentimento de respeito me impede de criticar desabridamente Melissos e outros que sustentam que tudo é um e imóvel; mas sinto mais respeito ainda, e apenas, por Parmênides.*

*Parmênides me parece ser, segundo a expressão de Homero, ao mesmo tempo venerável e temível. Dêle me aproximei quando era ainda bem jovem e êle bem velho, e tive a impressão de que tinha uma rara profundidade. Também temi que não compreendêssemos as suas palavras, e que o seu pensamento fôsse por nós inatingível. Mas o que mais temi foi a questão, pela qual entramos em discussão; a saber, que a natureza da ciência, nunca fôsse estudada em conseqüência das digressões que nos invadiriam, se não as escutássemos. Ademais, o assunto, que ventilamos aqui, é de uma extensão infinita: se o examinarmos apenas por alto, nós o prejudicaremos, e, se o examinarmos, como o merece, a sua extensão far-nos-á perder de vista o problema da ciência".*

*Para Chambry, "Parmênides" é o complemento necessário do "Teeteto".*

*E prossegue: "Desde o início da obra, Sócrates funda a ciência sôbre o conhecimento das formas eternas e imutáveis. Essa teoria apresentava muitas dificuldades que não escaparam nem a Platão nem aos seus contemporâneos. Tais dificuldades é Parmênides que as formula, reconhecendo que, se não se admitir para nenhum dos sêres uma forma em si, não se saberá mais para onde volver o pensamento, e suprime-se tôda a possibilidade de conhecer e de discutir".*

*O intuito, portanto, de Platão era combater, não só a doutrina dos efesinos, a tendência à actualização exagerada do múltiplo e do devir, como se vê em Heráclito, como também a actualização desmedida do Um, desde os excessos viciosos de Melissos de Samos até à escola eleática, que tinha, em Parmênides, o seu grande mestre e, em Zeno, o seu apologeta e incisivo dialecta, que a discutia com tanta habilidade, sobretudo ao examinar a opinião dos objectores.*

*Deixando Parmênides falar e expor até às últimas conseqüências a sua doutrina, eram inevitáveis as aporias às quais ela levava, como a aporias insolúveis também levava o mobilismo heracliteano.*

*Devotava Platão um grande respeito a Parmênides, mas tal não impediu que o usasse para refutar as suas próprias doutrinas, para pôr a nu as inúmeras contradições a que leva o eleatismo, como também o mobilismo do múltiplo de Heráclito. Ambas doutrinas acabam por afirmar a impossibilidade do conhecimento. E é pela doutrina das formas que a solução pode ser encontrada. Ante o oposição entre o Um e o Múltiplo, oposição presente na filosofia grega de então, Platão oferece uma solução.*

*Essa interpretação do intuito de Platão, ao realizar êste diálogo, Chambry adopta-a de A. E. Taylor, de Oxford.*

*No entanto, para David Ross, o intuito do discurso foi defender a posição de Parmênides, cuja tese é de que as*

*coisas não são múltiplas, mas uma indiferenciada unidade, ao estabelecerem-se as conseqüências debaixo de um ponto de vista oposto.*

*Sem dúvida, neste diálogo, o tema das Formas é colocado de maneira a evidenciar a importância que êle tem no pensamento socrático-platônico.*

*E acompanhando a opinião de Diès, preferimos falar em* formas *e não em* idéias platônicas, *apesar das razões de Léon Robin, pois êste último têrmo, dados os conteúdos noemáticos posteriores, cuja contribuição se deve às pesquizas psicológicas, tende naturalmente a confundir-se com* representação, *o que não se pôde evitar. Para que não contribuamos a tornar ainda mais confusa e desfigurada a doutrina platônica das* formas, *evitamos o têrmo* idéia, *sobretudo por ter-se pretendido considerar as* eide *platônicas como conceitos hipostasiados, com subjectividade, como os interpreta Aristóteles.*

*No decorrer de nossos trabalhos, temos sempre decididamente nos colocado contra essa interpretação, que é a mais comum. Se as formas platônicas fôssem hipóstases, fatalmente o seu pensamento seria arrastado a aporias insolúveis, o que se evidenciaria aos olhos de Platão.*

*Nos comentários às diversas passagens dêste diálogo, temos o máximo cuidado de evitar tais interpretações, a fim de tornar claro o seu pensamento. Se faltaram argumentos sólidos a Sócrates, tal não implica nenhuma deficiência da teoria, mas apenas a deficiência do jovem Sócrates, ante o experimentado e sábio Parmênides . Mas êste, como se vê do texto, revela o seu respeito à teoria que fôra canhestramente defendida pelo jovem oponente.*

*Comentando essa passagem, escreve Diès: "É em nome das Formas supra-sensíveis que Sócrates considera banal e totalmente defeituosa a posição do problema filosófico nos argumentos de Zeno. É na coexistência necessária das oposições no próprio interior das Formas, que Sócrates vê o problema real e verdadeiramente apaixonante. É ao projectar uma clareza impiedosa sôbre essas contradic-*

*ções inherentes às Formas, que Parmênides triunfa de Sócrates. Qualquer que seja a gravidade das contradições por êle vigorosamente demonstradas, é a aceitação dessas formas que Parmênides proclama a condição absoluta do pensamento. É para permitir melhor compreensão e melhor defeza dessa realidade indispensável das Formas, que deve servir o exercício dialéctico, cujo método Parmênides expõe. Sôbre tôda uma série dessas formas, tomadas como exemplo, Parmênides explica êsse método, e o Um, que vai escolher como exemplo previlegiado, é por êle apresentado como uma Forma ante essas Formas. Sôbre o Um, cuja realidade é objecto de sua própria "hipótese", Parmênides realiza uma argumentação, cujo motivo condutor é claramente, sob a complexidade amorosamente desenvolvida por um "jôgo laborioso", a declaração imediata sôbre as Formas: cheia de contradições é a afirmação, cheia de contradições ainda e ruína absoluta de todo pensamento, até inferior, é a negação. A unidade dinâmica do diálogo é, pois, evidente: tema e personagens vão do múltiplo ao Um, mas êsse Um concentra o múltiplo e o resume, sem o suprimir. As extravagâncias dos teósofos do neoplatonismo não devem impedir admirar, com os melhores pensadores de sua escola, com que arte maravilhosa Platão sabe aliar simbolismo e pensamento lógico".*

*Seguindo nosso método de exposição, preferimos tratar dos temas que são expostos neste diálogo, à proporção que o mesmo se desenvolve, não acompanhando a norma costumeira de anteceder o texto com a explanação. Julgamos que êste método é mais consentâneo, e mais eficiente, por permitir a imediata crítica e análise que o leitor pode fazer, o que favorecê-lo-á, não só a melhor compreensão do texto, como, também, facilitar-lhe-á a sugestão de comentários próprios, que êle poderá construir, sem perder a unidade do diálogo, e o interêsse dramático que provoca, o que é muito importante conservar.*

## SIGNIFICAÇÃO E AUTENTICIDADE DE "PARMÊNIDES"

*Por longo tempo tem perdurado, como ainda perdura, a polêmica sôbre o valor, o significado e a autenticidade de "Parmênides".*

*Não vamos aqui sintetizar êsse longo debate, relatado nos livros que se dedicam à exegese da obra platônica. Apenas alinharemos algumas das principais dificuldades, que têm sido expostas mais constantemente.*

*O que sempre admirou aos leitores dêste diálogo, é que Platão tivesse dado oportunidade plena ao objector de suas idéias para que as refutasse com grande facilidade.*

*O que não resta dúvida é que êle foi escrito por Platão, embora não todo de uma só vez. Mas é indubitável que êsse diálogo é posterior à* República, *ao* Fedro *e ao* Banquete, *onde já havia o esbôço da teoria das formas, e anterior ao* Timeu, *ao* Político, *ao* Sofista.

*É verdade que Platão deu tôda oportunidade ao seu objector, mas não se deve esquecer que foi ante um Sócrates jovem, ainda não maduro em suas idéias, ainda titubeante.*

*É por essa razão que alguns consideram que Platão facilitou a objecção à teoria socrática das formas, e não pròpriamente à sua.*

*A análise do estilo permitiu que outros duvidassem da autenticidade dessa obra, que tantas dificuldades oferecem aos exegetas .*

*Mas tais argumentos não procedem, pois a teoria de Platão é a mesma. Apenas, nesse diálogo, revela-se a fraqueza de Sócrates em defendê-la, o que é justificado em face de sua imaturidade filosófica. É deficiente o advogado; não a teoria.*

*Como inegàvelmente é nesse diálogo que se coloca primeiramente, e de modo nítido, a teoria platônica das formas, escolhemo-lo para iniciar a publicação, que ora fazemos, da obra de Platão, por nós comentada. Não seguimos, na publicação de seus diálogos, o método cronológico, mas o teórico. E como a teoria das formas é a doutrina fundamental do platonismo, e que sem ela não se pode compreender o tema da participação* (metexis), *nem o da imitação* (mímesis), *que Platão aproveitou do pitagorismo, é por essa obra que desejamos começar, já que êle, em todo o seu esfôrço filosófico, procurou resolver a antinomia do Um e do Múltiplo, que o parmenidismo deixou inegàvelmente sem solução. É para salientar essa deficiência da doutrina eleática que, a nosso ver, Platão termina por apresentar a concepção de Parmênides como tendente a um cepticismo, não dizemos absoluto como o afirma Chambry, mas relativo, pois segundo o valor aporético, a sua tese é preferível à contrária, pois menores são as aporias que decorrem da aceitação do Um, que da aceitação do múltiplo, e da exclusão daquele.*

*No decorrer de nossos comentários, salientaremos outros aspectos que nos permitirão aquilatar o valor e o significado dêste diálogo.*

*Cronològicamente, sôbre o que não há mais dúvida, é que êle deve ter sido escrito no período que antecede a primeira visita de Platão à Sicília, quando entrou em contacto mais-directo com os pitagóricos, período que vai de 389 a 388. A data exacta é ainda controvertida e, por parte dos maiores exegetas, impossível até de precisar.*

*Quanto ao valor histórico do encontro entre Sócrates e Parmênides é discutível, e vale apenas do ângulo doutrinário, pois é possível que nunca se tenha dado. Sabemos*

*todos que gostava Platão de dramatizar os seus diálogos nos quais usou os mais diversos gêneros sempre com tanta maestria. O diálogo vale, não por êsse aspècto histórico, mas pela significação que aponta, pois além de dar oportunidade a Parmênides combater a teoria das formas, permite, ademais, que a concepção de Zeno e a do próprio Parmênides sejam colocadas num terreno aporético, de tal espécie, que justifica, afinal, a síntese platônica, que será continuada, depois, por Aristóteles, sôbre o Um e o Múltiplo, tema constante nas grandes investigações filosóficas da fase medieval da filosofia do ocidente, até os dias de hoje.*

## O POEMA DE PARMÊNIDES

*Apesar de incompleto o poema de Parmênides, os fragmentos, que dêle ainda restam, são suficientes para permitir um exame da sua doutrina. E como é sôbre êle que se tem fundado tôda a crítica ao eleatismo, feita através dos tempos, vamos reproduzir abaixo o frag. 8, que é suficiente para nos orientar na leitura e na análise do presente diálogo:*

*"Êle não foi jamais outrora, nem será também, pois já é, agora, totalmente integral de uma só vez,*

*Um, contínuo. Que nascimento, pois, para êle procurarias tu?*

*De onde, de que evoluiu? Em absoluto não do não-existente: eu não permitiria que o afirmasses.*

*Nem sôbre êle falar, nem sôbre êle pensar. Pois nada posso dizer nem pensar se êle não é. Que necessidade, então, o fêz surgir de preferência mais tarde do que mais cedo, vir seu impulso do nada e surgir?*

*Portanto, só pode ser absolutamente ou absolutamente não ser.*

*Jamais uma fé vigorosa aceitará que, do que não é, qualquer outra coisa possa nascer; e, também, não nascer.*

*Nem parecer lhe permitiria a justiça, afrouxando os seus laços.*

*Ao contrário, ela os mantém. A decisão, vinda de cima, nisto consiste:*

*Êle é, ou não é. Ora decidiu-se, como se impunha,*
*deixar um dos caminhos impensados, inomeados; pois não é o verdadeiro êsse caminho; e consèrvar o outro como existente e real.*
*Como na seqüência do tempo, poderia vir a existir o ser?*
*Como, uma vez, ter vindo a ser?*
*Pois se êle se torna, êle não é, e, menos ainda, se um dia deve vir, onde estará?*
*Assim se extingue a gênese; assim desaparece a morte.*
*Não é tampouco divisível, porque é integralmente homogêneo,*
*pois não há, aqui, um mais que rompesse a sua continuidade,*
*nem, ali, um menos: mas tudo é pleno de ser.*
*Assim tudo é contínuo; o ser se pressiona ao ser.*
*(Por mais distantes que estejam as coisas, contempla-as em teu espírito firmemente presentes .*
*Porque não separarás o ser de sua ligação ao ser,*
*quer para dispersá-lo de tôdas as partes em todos os sentidos,*
*quer para reuni-lo...).*
*Por outro lado, imóvel nos limites dos grandes laços,*
*êle é sem comêço e sem fim, pois gênese e morte foram dispersadas bem longe, repelidas pela verdadeira fé.*
*Até permanecendo no mesmo, em si mesmo repousa,*
*e, dêsse modo, imutável, no mesmo lugar permanece;*
*pois a potente necessidade,*
*mantém-no nos laços do limite, que encerra todo o seu contôrno.*
*Também por inacabado, o ser não tem permissão;*
*pois nada lhe falta; por que do contrário tudo faltaria.*
*O que se pode pensar é também essa graça, na qual êle pensou;*
*pois, sem o ser, no qual se encontra expresso,*
*tu não encontrarás o pensar. Não há nada, e não haverá nada*

*além e mais que o ser, pois o Destino o encadeou*
*numa integridade fechada e imóvel. Também não é*
*senão puro nome,*
*tudo o que os mortais instituíram, confiantes que fôsse*
*verdade:*
*nascer e perecer, ser e não-ser,*
*e mudar de lugar e variar de brilho por sua superfície.*
*Ademais, já que o limite o termina, e o acaba*
*por tôdas as partes; semelhante à massa de uma esfera*
*bem arredondada:*
*Do centro, em todos os sentidos, igualmente potente; pois*
*nem maior nem menor poderia êle ser uma ou outra*
*parte.*
*Nada há que possa detê-lo de reunir-se;*
*nenhuma existência daria uma proporção de ser*
*mais forte aqui e menor ali, pois por ser integral não*
*tem polos.*
*Assim, igual em tôdas as partes, estende-se indiferenciado*
*até às suas fronteiras.*
*Aqui suspendo para ti tanto o discurso certo, como o pen-*
*samento sôbre a verdade.*
*Iniciarás a aprender as opiniões dos mortais, escutando, em*
*meus versos, a palavra enganosa que elas oferecem...*"

# PARMÊNIDES

## (OU "DAS FORMAS" — GÊNERO LÓGICO)

## PERSONAGENS DO PRÓLOGO

### CÉFALO, ADIMANTO, GLAUCO, ANTÍFON

126 A Céfalo — *Ao chegar a Atenas, vindos de Clazômene,*[1] *nossa pátria, encontramos, na praça pública, Adimanto e Glauco. Adimanto, segurando-me pela mão, disse-me: Bom dia, Céfalo; se necessitares aqui de alguma coisa que esteja ao nosso alcance, basta apenas dizer.*

*— Oh! respondi-lhe, é justamente para isso que venho: tenho alguma coisa a vos pedir.*

*— Basta expor o teu desejo, replicaram.*

B *Então disse-lhe:*

*— Qual é o nome de vosso irmão materno? Não me lembro. Era eu apenas uma criança quando vim de Clazômene, aqui, pela primeira vez, há muito tempo. Seu pai chamava-se, creio, Pirilampo.*

*— Perfeitamente, disse êle; e o seu, Antífon. Mas, realmente, o que queres?*

C *— Êsses senhores, respondi, são meus concidadãos, e grandes admiradores da filosofia. Ouviram dizer que Antífon mantinha relações com um certo Pitódoro, discípulo de Zeno, e que sabe de cor a conversa que mantiveram naquela ocasião Sócrates, Zeno e Parmênides, por ter ouvido Pitódoro narrá-la muitas vêzes.*[2].

*— É verdade, disse êle.*

---

(1) Clazômene, cidade da Jônia, no golfo Hermeano. (Nota de Chambry).

(2) Que Antífon tenha guardado de cor uma tão longa peça dialéctica é apenas um alto cometimento no esfôrço habitual que impunham aos seus discípulos os retores (Fedro, 228) e Aristóteles (Top., 162/3). Que, depois de tanto tempo, afastado totalmente da filosofia, possa êle repetir essa

*— Pois são êsses argumentos, respondi, que queremos ouvir.*

*— Isso não é difícil, retrucou; porque, na sua juventude, êle se aplicou muito aos exercícios de memória. Agora, é verdade, como seu avô homônimo, ocupa-se sobretudo de equitação. Mas, como desejam vê-lo, vamos até à sua casa. Saiu daqui há pouco para voltar para lá. É perto daqui, em Melita.*[3].

127 A *Após estas palavras, pusemo-nos a caminho e encontramos Antífon, na oficina, quando dava um freio a um ferreiro para consertá-lo. Após ter o artesão terminado o seu mister, os irmãos lhe explicaram o fim de nossa visita.*

*Êle me reconheceu por já me ter visto quando da minha primeira estadia aqui, e me saudou. Pedimos-lhe para repetir a conversa. De início hesitou, pois era, dizia êle, um assunto difícil; afinal, concordou em repeti-la pormenorizadamente.*

## PITÓDORO, SÓCRATES, ZENO, PARMÊNIDES, ARISTÓTELES

B *Então Antífon disse que Pitódoro lhe houvera contado que, um dia, Zeno e Parmênides haviam vindo para as grandes Panatenéias.*[4].

*Parmênides era já bastante idoso, cabelos brancos, e de bela e nobre presença; tinha aproximadamente sessenta e cinco anos. Quanto a Zeno, aproximava-se dos quarenta, e era de boa altura e de presença agradável. Dizia-se que havia sido favorito de Parmênides.*

D *Contaram que havia descido até à residência de Pitódoro, além dos muros, em Cerâmico. Sócrates*

---

discussão, é uma maravilha, mas quem garante a pureza integralmente franca de sua exposição? A finalidade é tornar verossimilhante a ficção, mas sem que ela deixe de ser sentida e gozada como tal. (Nota de Diès).

(3) Melita, demo da tribo Cecrópida. (Nota de Chambry).

(4) As Panatenéias, festas em honra de Atena, celebravam-se no fim de julho, todos os anos, mas de cinco em cinco anos com uma solenidade particular. Eram as grandes Panatenéias. No último dia da festa, havia uma procissão de jovens donzelas, que levavam o véu branco, que tinham tecido para Atena, desde o Cerâmico até à Acrópole. (Nota de Chambry).

*também viera com um certo número de pessoas para ouvir a obra de Zeno, que, nessa data, era a sua primeira apresentação. Sócrates era então muito jovem. O próprio Zeno fêz a leitura, pois Parmênides estava no momento ausente. Quando a leitura estava próxima do fim, segundo diz Pitódoro, êle entrou, e com êle Parmênides e Aristóteles, aquêle que se tornou um dos trinta. Êles ouviram muito pouco da obra, mas Pitódoro já a conhecia por lhe ter Zeno lido certa ocasião.*

## SÓCRATES E ZENO

E *Sócrates, depois de ouvir a leitura, pediu que fôsse relida a primeira proposição do primeiro argumento. Afinal, replicou:*

*— Como entendes, tu, isso, Zeno, que se os sêres são múltiplos, é preciso que sejam ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes, o que é certamente impossível, visto que os dessemelhantes não podem ser semelhantes, nem os semelhantes dessemelhantes? Não é isso que tu querias dizer!"*(5)

*— É isso mesmo, respondeu Zeno.*

*— Ora, se é impossível que os dessemelhantes sejam semelhantes e os semelhantes dessemelhantes, é também impossível que o múltiplo exista, porque, se existisse, não poderia escapar a tais impossibilidades. O fim de teus raciocínios não é precisamente provar, contra a opinião comum, que o múltiplo não existe? Não pensas que cada um dos teus argumentos é uma prova, de modo que, quanto mais argumentos escreves, tanto mais crês teres dado provas da inexistência do múltiplo? Será bem isso o que tu dizes, ou será que eu não te compreendo bem?*

128 A *— Não, disse Zeno: tu, ao contrário, captaste bem a intenção geral do meu livro.*

*— Compreendo, Parmênides, retrucou Sócrates, que Zeno quer ser inseparável de ti, não sòmente por todos os laços de amizade, mas ainda por seus escri-*

(5) Em que consistia a argumentação de Zeno nenhum comentador nos informa. (Nota de Chambry).

*tos;*[6] *no fundo, diz a mesma coisa que tu; mas, variando a forma, tenta-nos fazer acreditar que diz alguma coisa de diferente.*

B *Tu, propões em teus poemas, que o Todo é um, e ofereces belas e boas provas; êle, por seu lado, afirma que o múltiplo não existe, e dá, também, provas numerosas e fortíssimas. Dêsse modo, quando dizes que o Todo é Um, e o segundo que o múltiplo não existe, falais ambos de maneira a parecer que nada dizeis de semelhante, embora digais, mais ou menos, as mesmas coisas. O que dizeis parece ir além de nossas cabeças, nós profanos, e parecem discorrer sôbre o mesmo discurso.*

C *— É verdade, Sócrates, replicou Zeno. Entretanto, tu não descobristes o verdadeiro sentido de meu livro. Com o faro dos cães de Lacônia, procuras seguir a pista dos pensamentos. Mas, eis aqui, em primeiro lugar, uma coisa que te escapou; é que o meu livro está longe de ter tão altas pretensões. Não foi composto com a intenção que lhe emprestas, de se apresentar aos olhos dos leitores como se fôsse uma obra monumental. O que dissestes não é mais do que uma conseqüência acessória; a verdade é que o meu livro tem por finalidade apoiar a tese de Parmênides contra aquêles que ensaiam torná-lo ridículo, porque, se tudo é Um, sua tese acarreta uma série de conseqüências ridículas, e se contradiz a si mesma.*[7]

D *Êste livro responde àquêles que afirmam o múltiplo, e repele as suas objeções, até com excesso; êle pretende mostrar que a hipótese do múltiplo encobre, se se consideram bem as coisas, conseqüências mais ridículas ainda que a hipótese do Um. É nesse espírito de polêmica que, jovem como era, eu o escrevi. Êle me foi arrebatado, mal acabara de escrevê-lo, de sorte que*

---

(6) O eleatismo de Parmênides, monopolizado pela erística de Zeno, eis o bloco que Platão quer dissassociar. Também Sócrates começa por forçar Zeno à impressão que seu papel, no eleatismo, foi totalmente subalterno e, seu livro, uma obra passageira. (Nota de Diès).

(7) Êsses gracejos são dogmáticos: a hipótese do múltiplo é chamada "sua" hipótese. Não se tem o direito de supor com W. Nestle (*Hermes*, LVII, 4, 1922, págs. 551-562), que a sátira à qual Platão alude aqui é o *Tratado da Natureza* de Górgias, pois êle rejeita também expressamente a tese da pluralidade como a da unidade. Platão, que o imita, não podia enganar-se aqui. (Diès).

*nem fui consultado se devia, ou não, dá-lo à publicidade.*[8] *Errastes, pois, Sócrates, quando julgastes que fôra ditado, não pelo espírito polêmico do jovem, mas pela ambição do homem maduro. Quanto ao resto, como dizias, tu não caracterizastes mal a minha obra.*

129 A — *Seja, aceito tua explicação, disse Sócrates, e creio que é como o dizes. Mas eis uma coisa que desejaria saber; não pensas tu que há uma forma em si da semelhança e uma outra oposta a essa, a da dessemelhança em si? E que tu e eu, e tudo o que chamamos o múltiplo, participamos dessas duas formas, e que as coisas, que participam da semelhança tornam-se semelhantes, como aquelas que participam da dessemelhança tornam-se dessemelhantes, e tanto uma como outra, aquelas que participam de uma e de outra? Se tôdas as coisas participam dessas duas formas contrárias, e são, pelo facto dessa dupla participação, ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes a elas mesmas, que há nisso de admirar? Se se mostrasse a semelhança em si mesma, tornando-se dessemelhante,*

B *ou as dessemelhanças, semelhantes, eis aqui o que me pareceria prodigioso: mas se se mostra que as coisas, participando de ambas, trazem os dois caracteres, não há nisso, Zeno, nada que me pareça extraordinário, e, sobretudo, se se mostra que o Todo é* um *pela participação ao Um, e que êsse mesmo Todo é múltiplo pela sua participação à multiplicidade. Mas se me demonstrassem que aquêle que é um, é ao mesmo tempo múltiplo, e que, a seu turno, aquêle que é múltiplo é um, en-*

C *tão me assombraria. E é preciso dizer outro tanto quanto ao resto. Se se demonstrasse que os gêneros e as formas em si recebiam essas afecções contrárias, haveria então do que se admirar. Mas se eu mostro como é um e múltiplo, que há de extraordinário? Pode-se alegar, quando se quer mostrar que eu sou múltiplo, que meu lado direito difere de meu lado esquerdo; mi-*

---

(8) O tema da cópia furtada será freqüente nos prefácios dos séculos XVI e XVII. Os graves autores da *Arte de Pensar* dirão que a impressão de sua obra "foi sobretudo forçada do que voluntária, pois tendo diversas pessoas tirado cópias manuscritas... julgou-se mais acertado dar-lhe publicidade correcta e integral, do que permitir que fôsse impresso sôbre cópias defeituosas. Com temas literários, Platão fazia um drama vivo. (Diès).

*nha face, de minhas costas; e igualmente a parte alta e a parte baixa de minha pessoa; porque participo (assim penso) da pluralidade. Querendo, ao contrário, mostrar que sou um, dir-se-á que, dos sete homens aqui*
D *presentes, eu sou um, portanto participo também do Um. As duas afirmações aparecerão como verdadeiras. Se então se pretende provar que as coisas, tais como as pedras, os pedaços de madeira e outras parecidas são ao mesmo tempo umas e múltiplas, diremos que é evidente que tais coisas são umas e múltiplas, não porém que o Um é múltiplo, e o múltiplo um. E não se disse nada de surpreendente, mas apenas o em que concordamos todos. Mas se se começa por distinguir e pôr à parte as formas em si das coisas, das quais falava há pouco, como, por exemplo, a semelhança e a*
E *dessemelhança, a pluralidade e a unidade, o repouso e o movimento, e tôdas as coisas do mesmo gênero, e que se demonstre logo que essas formas podem misturar-se e separar-se, isso, Zeno, é do que ficaria prodigiosamente surpreendido. Tu trataste tudo com um vigor viril; mas, repito-o, ficaria mais satisfeito de ouvir alguém capaz de mostrar as mesmas oposições entrelaçadas de mil maneiras no seio das próprias formas, e*
130 A *de fazer para os objectos do pensamento o mesmo que fizestes para os objectos visíveis.*

## COMENTÁRIOS

Eis aqui exposta, embora em linhas gerais, e sem a necessária fôrça que em outros trabalhos lhe dará Platão, a sua *teoria das formas*.

Encontramos nos primeiros diálogos, como em *Eutífron* surgirem os têrmos *idéa* e *eidos* num sentido específico. Tais têrmos eram já muitos usados pelos pitagóricos, na sua matemática, no sentido de padrão geométrico ou figura, como o salientou Taylor. Contudo, como ainda vemos em "*Pitágoras e o Tema do Número*", tinham tais conceitos outros conteúdos, genuinamente eidéticos, embora, na linguagem matemática, tivessem aquêle já salientado por Taylor.

Reconhece Ross que... "our ignorance about the history of Pythagoreanism, and about the dating of developments in it, is profound" e realmente o é, apesar de tudo quanto se tem escrito sôbre a doutrina pitagórica.

Nota-se que Aristóteles (in *Meth* 987 b 9-13) afirma que Platão dava às formas *(eide)* a mesma espécie de função que os Pitagóricos emprestavam aos números, tendo êle, no fim de sua vida, identificado as Formas com os números. Mas é preciso nunca esquecer que número (*arithmós*), para Pitágoras, não era apenas o da matemática comum, abstracção de terceiro grau da quantidade, como o mostramos em outros trabalhos nossos, como em "Teoria do Conhecimento" e em "Filosofia da Crise" (respectivamente) e, sobretudo, em "Pitágoras e o Tema do Número".

Quando Sócrates pergunta pelo "que a virtude é", procura o seu *logos*, a sua razão, o seu *eidos*, a sua forma, como o mostramos ao examinar a dialéctica socrático-platônica em "Filosofia Concreta". Sócrates quer a estructura ontológica do conceito, não as coisas que manifestam dêle participar, não quer as coisas virtuosas, mas a virtude, não quer as coisas

belas, mas a beleza, como o vemos em "Hípias". E vemo-lo expor em suas linhas mestras os primórdios de sua teoria das Formas no "Alcebíades", em "Cármides", em "Laques", enfim, em todos os diálogos que precedem a "Parmênides", mas, em nenhum, essa doutrina é exposta como aqui, só superada nos diálogos posteriores.(1).

Mas, em *Parmênides*, Platão coloca a teoria da *participação*.

Como salienta Ross, em sua obra citada, o primeiro grupo de Formas, nas quais Sócrates professa uma crença firme, consiste em Formas como a da *semelhança, unidade, pluralidade*. Um segundo grupo é formado das *Formas-valôres*, como *justiça, beleza, bondade*, etc..

## A APORIA DO NÚMERO

Sintetizemos a exposição socrática.

Referindo-se a Zeno, mostra que tôda a sua actividade, realizada na obra em leitura, não difere essencialmente do pensamento de seu mestre, pois, se êste mostra a indubitalidade da existência do Um, e só do Um, Zeno mostra a impossibilidade do Múltiplo, o que é afirmar, afinal, apenas o Um.

Decorre da afirmação de que os sêres são múltiplos que são êles heterogêneos. Mas como tais, sua dessemelhança não pode ser absoluta, pois, então, teríamos o pluralismo afirmado. Sua dessemelhança é, portanto, relativa, o que implica haver, entre êles, certa semelhança. São, portanto, semelhantes em algo e dessemelhantes em algo. Mas o que os desassemelha não pode ser semelhante. É preciso, pois que a dessemelhança tenha, em algo, uma irredutibilidade. O mesmo se dará com a semelhança, pois se fôsse levada ao absoluto, êles seriam idênticos. Sendo impossível que os dessemelhantes sejam semelhantes e que os semelhantes sejam dessemelhantes, como vimos, o múltiplo, por sua vez, não pode existir, porque não poderia escapar a tais impossibilidades.

Reconhece Zeno que a finalidade de sua obra é mostrar como padecem de aporias insolúveis e ridículas aquêles que defendem o múltiplo, os quais acusavam o eleatismo de aporias ridí-

---

(1) Aos que desejam estudar uma grande contribuição sôbre o desenvolvimento da teoria das Formas, aconselhamos a leitura do livro de David Ross "Plato's Theory of Ideas" (Oxford, 1953).

culas ao defender o Um. Ambas teses se contradizem de certo modo, pois afirmar o múltiplo é afirmar o Um, como afirmar o Um é afirmar o múltiplo. E, como mais adiante veremos, a doutrina eleática enleia-se em suas próprias redes, e não consegue sair das grandes aporias que apresenta, como não saía a posição heracliteana, ao propor o múltiplo.

Antes, porém, de examinar tais pontos, cuja riqueza de pensamento é extraordinária, sintetizemos, da maneira mais clara possível, a solução que propõe Sócrates, que será rebatida, posteriormente, por Parmênides.

Nas passagens que vão de 129 a 130 *a*, Sócrates expõe a sua teoria das formas. A forma em si é a forma separada das coisas. Assim deve haver uma forma da semelhança e uma forma da dessemelhança. Se há semelhança e dessemelhança, há uma estructura ontológica, um *logos*, tanto de uma como de outra.

## A SEMELHANÇA

A semelhança surge de uma relação de equiparação entre têrmos distintos.

Entre os semelhantes, há algo que os analoga, pois, para que dois têrmos sejam semelhantes, impõe-se que haja entre êles algo que se equipare. Não interessa por ora saber que é êsse algo, mas apenas estabelecer que há uma estructura ontológica da semelhança, que é relação de equiparação em certo sentido. Quando duas coisas se encontram nessa situação, dizemos que se assemelham, pois algo, nelas, é *similis (de simul)* a uma em relação a outra.[1].

Assim as coisas que se assemelham, de certo modo repetem essa estructura ontológica. E como poderia dar-se a semelhança se não fôsse ela um possível no ser? Conseqüentemente, há uma forma da semelhança, um *logos*, que analoga as coisas que se assemelham. O mesmo raciocínio se pode fazer quanto à dessemelhança.

Mas a semelhança, que se dá entre estas e aquelas coisas, não é a semelhança em si. Tais coisas *participam* da forma da semelhança. E esta não pode ser um puro nada, portanto é

(1) *Simul* significa ao *mesmo tempo;* e *similis,* semelhante. Suas origens etimológicas são possìvelmente as mesmas, e há analogia entre os dois conceitos.

BIBLIOTECA DOM BOSCO CAMPO GRANDE MT.

um ser. E como tal, há o ser da semelhança em si, de que participam tôdas as coisas semelhantes a outras. E o mesmo se pode dizer da dessemelhança.

As coisas que são múltiplas, em algo se assemelham umas às outras. E se se assemelham em algo, em algo se desassemelham, pois se se dá a relação de equiparação, e entre elas um *similis*, entre elas há também uma relação de não equiparação, de dessemelhança. Portanto, os múltiplos participam da forma da semelhança e da forma da dessemelhança. E participam, porque nenhum dêles é subjectivamente a semelhança nem a dessemelhança. Mas, nêles, há o que os analoga (de *aná* e *logos*) isto é, um *logos* de que ambos participam em comum e, por participarem dêle, são semelhantes por isso.

Como nenhum ser da existência cronotópica (*cronos*, tempo e *topos*, espaço) não é a semelhança em si nem a dessemelhança em si, tais sêres apenas participam *(partem capere)*, isto é, cada um repete a semelhança e a dessemelhança, não em sua plenitude, pois, se tal se desse, seriam a semelhança ou a dessemelhança em acto; seriam subjectivamente uma ou outra. Mas a estructura ontológica da semelhança é anterior às coisas semelhantes, é um *logos* que, ontològicamente, antecede às coisas, o qual está na ordem do ser. As coisas semelhantes são, portanto, posteriores à semelhança. Como nenhuma das coisas tem em plenitude a perfeição da semelhança, e elas apenas têm parte, pela relação de equiparação, por isso participam. A participação é, portanto, a posse de uma perfeição em grau menor, que outro ser tem-na em grau máximo. A semelhança, ontològicamente considerada, é a perfeição da semelhança.

Como ela não se dá subjectivamente nos sêres, essa forma tem um ser em si; é a semelhança em si. É o que Pitágoras chamava de *arithmós ontologikós* ou *eidetikós*. A relação de equiparação pode ser traduzida numa fórmula matemática, e o seu *eidos* é um perfeito *arithmós*. Essa a razão pela qual, posteriormente, Aristóteles vai considerar, na Metafísica, os *eide* platônicos como *arithmoi* (números) à semelhança de Pitágoras.

## O LOGOS

O que pareceria prodigioso para Sócrates, como êle o diz mais adiante, é que a semelhança em si se tornasse a dessemelhança em si. Ora, tendo a semelhança em si uma estructura ontológica, e a dessemelhança outra estructura, o *logos* de uma

é outro que o *logos* da outra. Se uma se tornassè a outra, teríamos, então, a relação de equiparação tornando-se a relação de não-equiparação, o que seria prodigioso, e, na verdade, absurdo. Não há, porém, nada de extraordinário que duas coisas participem do *logos* da semelhança (no que são semelhantes) e do *logos* da dessemelhança (no que são dessemelhantes). Assim o Todo (que inclui tôdas as coisas) é Um, por participar do Um, e, múltiplo, por participar do múltiplo.

O Um é o que é tomado como uma singularidade sem partes, pois o Um é tudo quanto pode ser considerado assim. Portanto, tôdas as coisas, que sob certo aspecto são umas, participam do Um, isto é, têm a perfeição do um, não na plenitude que o Um tem como forma em si. Assim uma coisa pode ser uma sob um aspecto e múltipla sob outro. Tal facto não assombra a Sócrates, mas sim, o assombraria, que o Um fôsse, sob o mesmo aspecto, múltiplo, ou vice-versa, isto é, se o *logos* do Um fôsse, no mesmo instante e sob o mesmo aspecto, o logos do múltiplo. Mas não há nada de extraordinário em um ente ser *um* sob um aspecto e, sob outro, múltiplo, como um batalhão que é um, sob um aspecto, e múltiplo nas partes que o compõem, mas sempre sob aspectos diferentes.

As coisas podem ser umas e múltiplas, não, porém, que o Um seja o múltiplo.

As formas separadas, em si, não se misturam, e se tal se desse Sócrates se assombraria. E não se misturam, porque o *logos* da multiplicidade, da semelhança, do repouso, do movimento etc. são unidades em si, ontológicas sem dúvida, e que não podem modificar-se nem misturar-se. Assim a triangularidade é triangularidade apenas. E se de um determinado triângulo, feito de madeira, acrescento outro lado, e o modifico, transformando-o num quadrado, a triangularidade não se transformou em quadrado. A triangularidade continua sendo tal o que é, mas apenas *essa* coisa perdeu a forma de triangularidade, isto é, dela não participa mais, para participar, agora, da do quadrado.

É êsse, em suma, o pensamento socrático, exposto até aqui. Em sua próxima discussão com Parmênides, a teoria das formas apresentará outros aspectos, que a tornarão mais complexa, como também mais surpreendente.

# PARMÊNIDES

## (CONTINUAÇÃO)

## PARMÊNIDES E SÓCRATES

*Assim falou Sócrates, segundo relatou Pitódoro, que esperava ver Parmênides e Zeno se aborrecerem a cada frase; mas, na verdade, êles escutavam com a maior atenção, entreolhavam-se freqüentemente, e sorriam, testemunhando entusiasmo ao ouvir Sócrates. Foi o que exprimiu Parmênides, quando Sócrates terminou:*

B — *Como mereces ser admirado, Sócrates, pelo teu ardor na discussão! Mas, dize-me, é de ti mesmo esta distinção que fazes, quando colocas à parte certas formas que não são mais que formas, e à parte também as coisas que delas participam? E acreditas tu que existe uma semelhança em si, distinta da semelhança, que é a nossa, e que é o mesmo para o Um, para o múltiplo e para tôdas as determinações que acabas de ouvir Zeno nomear?*

— *Certamente, disse Sócrates.*

— *E também perguntou Parmênides, para outras coisas? Crês-tu que é também assim, por exemplo, alguma forma em si e por si do justo, do belo, do bom e de tôdas as coisas como tais?*(9).

---

(9) O platonismo, que expõe e critica Aristóteles (*Met.* 990 a 384-991 a 8 e 1078 b 32-1079 b 10) exclue, do mundo das Formas, as Negações, as

*— Sim, disse êle.*

C *— E também uma forma de homem, distinta de nós e de todos os homens, como nós, uma forma em si de homem, uma forma do fogo e da água?*

*— Realmente, Parmênides, respondeu Sócrates, muitas vêzes sinto-me perplexo ante tais assuntos, não sabendo se deveria julgar como os precedentes ou diferentemente.*

*— E assim também, Sócrates, quanto às coisas que poderiam parecer ridículas, como o cabelo, o barro, a imundície ou qualquer outra coisa insignificante e sem valor? Pergunta a ti mesmo se é preciso admitir que há também, para cada uma delas, uma forma à parte, distinta de cada coisa que tocamos com as nossas mãos?*

D *— Não preciso fazer tal pergunta, respondeu Sócrates. Para as coisas que vemos, não duvido de sua existência; mas pensar que existe delas uma forma, tenho receio que tal pareça muito estranho. Entretanto, muitas vêzes chego a me sentir perturbado, e a perguntar se tôdas as coisas não têm igualmente uma forma. Mas quando chego a êsse pensamento, detenho-me ràpidamente, com receio de cair num abismo de coisas sem importância. Retornando às coisas, das quais dissemos que existiam as formas, consagro-lhes meu tempo, e faço o meu estudo.*

E *— É que és ainda jovem. Sócrates, replicou Parmênides, e a filosofia não se assenhoreou ainda de ti, como ela ainda o fará, tenho certeza, e então tu não desprezarás mais nenhuma dessas coisas. No presente, olhas ainda a opinião dos homens, devido à tua idade.*[10].

131 A *Proponho-te uma nova pergunta. Crês, como dizes, que há certas formas das quais os objectos que de-*

---

Privações, as Relações, as coisas artificiais e as em que há o anterior e o posterior (cf. Robin *La Théorie Platonicienne des Idées e des Nombres d'après Aristote*, págs. 121-198). O médio Platonismo e o Neoplatonismo excluirão, ademais, as coisas vis ou contrárias à natureza (cabelo, lama, etc.) (Diès).

(10) Esta declaração é contrária a tôda limitação do mundo das Formas, e Proclo (Cousin, 834/7) tenta em vão falsear o sentido. (Diès).

*las participem tirem a sua denominação, que, por exemplo, aquêles que participam da semelhança tornam-se semelhantes; os que participam da grandeza, grandes; da beleza e da justiça, justos e belos?*

*— Certamente, respondeu Sócrates.*

## COMENTÁRIOS

Se foi fácil para Sócrates a polêmica com Zeno, já não será o mesmo com Parmênides. Sócrates é jovem, e suas idéias ainda não amadureceram. Parmênides, já no ocaso da vida, está ainda no esplendor da sua inteligência. Êle é "como o herói de Homero, venerável e, contudo, temível", como Platão o dirá em *Teeteto*, 183.

Os primeiros ensaios de Sócrates, ao expor a sua teoria das formas, revela imprecisão e até certo temor nas afirmações. Parmênides anima-o, fazendo-lhe ver que, ao atingir a maturidade do pensamento, não terá êle mais receio de fazer afirmativas, e os temores da juventude se dissiparão.

Aquela filosofia, que êle expõe, tomará posse um dia de todo o seu ser, e o seu pensamento obterá uma exposição clara, vigorosa.

Ante os comentários anteriores pode parecer, à primeira vista, que atribuímos a Sócrates e aos platônicos a aceitação de uma forma da relação, pois afirmamos que a semelhança é uma relação. Mas dissemos naquela passagem, em que comentamos pela primeira vez o texto platônico, que *semelhança* era uma relação de equiparação. Ora, não admitindo os platônicos uma forma em si da relação, *ipso facto* estaria rejeitada uma forma em si da semelhança.

Na verdade, a semelhança *não é apenas uma relação*. Nela há uma concordância da qualidade (parcial portanto), porque um ser, que a outro se assemelha, não é apenas qualidade, pois esta é um accidente de alguma coisa, que é substância. A igualdade é uma concordância na quantidade. Na identidade, há igualdade e mesmidade completa, quantitativa e qualitativa, que pode ser real, quando há coincidência de vários conteúdos do pensamento, ou real-formal, real-ontológica, que é a da substância perdurante. Ora, há relação quando há o *pros ti* dos

gregos, o *ad* dos latinos, um *ad áliquid.* Duns Scot dizia que o ser essencial do relativo é o *ad aliud se habere,* é *habitudo ad aliud,* dá-se na referência, no haver-se de uma coisa a outra coisa, que é a definição de Tomás de Aquino.

Mas a semelhança não se reduz a um mero *ad áliquid,* a um referir-se a outro, mas a uma analogia, na presença de um *logos* analogante de que participam duas coisas referidas uma à outra. A concordância na qualidade, nos aspectos qualitativos, revela que as coisas relacionadas são participantes de um *logos* analogante que as analoga. Em suma, a semelhança, para Sócrates, é a referência entre dois entes que participam, concordantemente, de um *logos analogante* qualitativo. A semelhança é, portanto sempre parcial.

As relações, para as quais não admitiam os platônicos uma forma em si, são os da mera referência, do mero *prós ti,* do *ad áliquid.* O *pros ti* não é a essência total da semelhança. O que é fundamental, nela, é a concordância de um logos, de que ambas coisas relacionadas participam. É aqui que está a forma, a estructura ontológica da semelhança.

Com essa explicação, repelimos a acusação de incoerência no que afirmamos acima, bem como evitamos um desvirtuamento do pensamento platônico.

## A EXEGESE PLATÔNICA

Na nota n.º 9, em rodapé, da autoria de Diès, fundado nas opiniões expostas por Robin, no livro citado, dá lugar a alguns comentários que muito contribuirão ao esclarecimento de tal tema.

É preciso considerar-se o pensamento platônico sob dois aspectos, já que queremos fundar-nos nas opiniões e na análise que dêsse pensamento apresentou Aristóteles.

Entre as diversas interpretações, que se processam sôbre Platão, fundadas nas opiniões exotéricas, ressalta inegàvelmente, a aristotélica, predominante no pensamento filosófico. Há outras diversas tentativas de exegese, que se afastam em grande parte do pensamento aristotélico. Entre essas últimas inclue-se a obra dos platônicos, que acusam Aristóteles de haver desfigurado o pensamento do seu mestre, mais levado por um impulso de oposição aos discípulos daquele.

No ardor do embate, Aristóteles desviou-se do genuíno pensamento de Platão, atribuindo-lhe tomadas de posição discutíveis, alcançando afirmativas evidentemente incorretas. Se observarmos duas passagens da *Metafísica* de Aristóteles, — 990 b 20 e 1.088 a 23, b. 3 — repontam-nos diversas sugestões dignas de comentários. Senão vejamos: "Em geral, a demonstração dialéctica da existência das formas arruína os princípios da existência, entre os quais consideramos com antecedência a existência, a própria existência das formas". (Êsses princípios são o Um e a Díada indeterminada, sôbre os quais tecemos diversos comentários em nossa obra sôbre a *Metafísica* de Aristóteles. Mas o que nos interessa agora é o que prossegue êle dizendo: "Daí resulta, com efeito, que não é a Díada indeterminada que será a primeira, mas o número; que o relativo será anterior ao que é por si; e tôdas as outras contradições com seus próprios princípios, em que alguns sucumbiram ao acompanhar a doutrina das Formas".

E na segunda passagem diz êle: "acrescenteis a êsse êrro que o Grande e o Pequeno, assim como as determinações análogas, são necessàriamente relativas. Ora, a relação é, de tôdas as categorias, a que tem menos realidade determinada ou substância; ela é até posterior à qualidade e à quantidade; a relação é, como dissemos, um modo da quantidade, e não pode ser ela matéria das substâncias, se é verdade que, quer considerada em geral, quer visualizada em suas partes e espécies, não possa a relação ser concebida sem qualquer outra coisa que lhe sirva de sujeito".

Vimos que a semelhança classifica-se *lògicamente* como relação, mas o que a caracteriza é a concordância na qualidade. Para que duas qualidades concordem, é necessário que elas sejam da mesma espécie, ou afins a uma espécie comum, ou melhor, análogas. Portanto, não há contradição no pensamento platônico, pois não se refere pròpriamente a uma relação em sentido lógico, mas apenas em sentido ontológico, pois o que analoga o semelhante é um *similis*.

## A SIMILITUDE

Cumpre-nos agora averiguar o que se entende por *similis* e *similitudo*, ou seja a semelhança. É tema de grande importância no pensamento socrático-platônico, pois a constante pro-

cura dos *logoi* só pode partir das semelhanças entre os têrmos análogos. Tôda a dialéctica socrático-plantônica segue essa via, o que não foi bem compreendido pelos exegetas.

A relação não tem uma realidade objectiva em si, ela apenas representa o *para-alguma-coisa (ad áliquid)*; a relação é secundária. Na *similitude* (semelhança), não é a relação entre os objectos semelhantes que é o fundamental daquela, mas a forma absoluta em virtude da qual há a *similitude*.

É o que expressa Tomás de Aquino ao estudar a similitude no *De Potentia;* "Nec similitudo proprie secundum relatione attenditur, sed secundum formam". Pròpriamente a similitude não se fundamenta apenas na relação, mas na forma. Krempel, comentando esta passagem de S. Tomás, diz: "O importante para mim não é ser mais forte ou menos forte do que outro, mas o grau concreto absoluto que eu disponha. A relação, em sentido abstracto, é um *pros ti*, mas é preciso que não se esqueça o fundamento concreto da relação, que é o que se dá na semelhança".

Êste fundamento concreto é o anterior e o que dá fundamento à relação. Tomar a relação em sentido absoluto, como se observa em muitos filósofos modernos, é um êrro crasso, do qual fazemos questão de eximir Sócrates e Platão. Quando Aristóteles afirma, na primeira passagem que citamos, que o relativo é anterior no pensamento platônico, esqueceu que o fundamento da relação é algo concreto, e jamais Platão diria outra coisa. As relações, que não têm êsse fundamento concreto, um *logos analogante*, são precisamente aquelas a quem êles negaram uma forma. O *logos analogante* é próximo, porque remotamente todos os sêres em algo se analogam, o que é uma lei fundamental que demonstramos apodìticamente em "Filosofia Concreta". Em nossos comentários à *Metafísica* de Aristóteles, referentes àquelas passagens, temos oportunidade de mostrar a improcedência em grande parte das suas afirmativas. A primazia da substância, que é fundamental no pensamento aristotélico, a qual ultrapassa os accidentes, e as relações accidentais, não é uma oposição total ao pensamento platônico, como aliás o compreendeu Tomás de Aquino. Que a semelhança seja a diferença entre coisas da mesma qualidade, é uma definição de Boécio, fundamentada em Porfírio. Duas coisas da mesma qualidade *(ad qualitas)* se deferenciam por outros aspectos. O que é importante na similitude, como já o demonstrava Boécio, e também em tôda outra relação, não é pròpriamente a relação, mas o seu fundamento absoluto.

## FUNDAMENTO DA RELAÇÃO

O que caracteriza a relação é o grau de realidade dos têrmos relacionados. Duas coisas semelhantes são semelhantes em algo; é êsse *em algo* que dá positividade concreta à relação. Ora, o que se baseia no fundamento é ontològicamente posterior ao fundamento, ou seja o fundamento é ontològicamente posterior ao fundamentante.

A relação é um *ens minimum,* e o que lhe dá consistência é o fundamentante, que são os têrmos, cujo grau de realidade empresta um grau de realidade à relação. Tomar êsse *ens minimum* abstractamente, como se observa em filósofos modernos, é, como dissemos, o que gera tantos erros actuais.

Não esqueçamos que a palavra *relatio,* de onde vem relação, tem a sua raiz no verbo *refero,* cujo particípio passado é *relatum,* o qual nos aponta a referência. Dêsse modo, o grau de ser da relação é dado pelo referido. A semelhança, como relação (classificação lógica), tem a sua realidade no *relatum,* isto é, no que é referido por ela.

A similitude é análoga à *proportio.* Quando, na dialéctica platônica, se busca a analogia de proporção entre os têrmos particulares para alcançar-se o *logos,* evidencia-se, de antemão, que seria impossível realizar-se a proporção sem a presença de uma similitude. Na Lógica Formal aristotélica, de duas premissas particulares nada se conclui, enquanto na dialéctica socrático-platônica, se entre essas duas premissas se pode estabelecer uma analogia de proporção, delas se pode captar um *logos analogante,* que é uma conclusão dialéctica. Assim, no exemplo: "o leão reina no deserto" e "D. João reina em Portugal", pela lógica aristotélica nada se conclui, enquanto que, pela dialéctica socrático-platônica, pode estabelecer-se esta analogia de proporção: o leão está para o deserto, assim como D. João está para Portugal. O reinar de D. João e o reinar do leão, embora diferentes, são, sob certo aspecto, semelhantes, pois o leão, como agente, actua, no deserto, proporcionadamente à sua natureza de leão, e D. João actua, em Portugal, proporcionadamente à sua natureza de rei. Êste exemplo vem demonstrar a validez da definição de Boécio, o qual afirma que, na similitude, há os diferentes, mas que há também uma mesma qualidade (*eadem qualitas*). O actuar do agente é sempre proporcionado ao campo de sua actividade. Eis o *logos* que analoga as duas premissas. A semelhança entre ambos está aí. E é essa semelhança que é o fundamento da simbólica, quando tomada sob suas justas bases. O

que dá conteúdo real à relação, que podemos estabelecer entre o leão e D. João, é o *logos* analogante, a concordância de ambos a um mesmo *logos*, do qual ambos participam.

A similitude surge da unidade da qualidade, enquanto a unidade da quantidade é a igualdade. A similitude evidencia-se não em uma relação dinâmica, mas em uma relação estática. Esta é inherente à substância, enquanto as dinâmicas surgem das mutações diversas, o que já foi examinado em "Aristóteles e as Mutações". Esta distinção já é importante para o esclarecimento e boa compreensão do pensamento platônico.

Ademais, Platão não consideraria a similitude como uma simples relação, pois o conceito que tinha desta é o do *pros ti*, o *ad-aliquid*. É verdade que essa definição, que êle daria, não se encontra em sua obra, mas, pelas referências que faz em outras passagens, o relativo era o que era referido a alguma coisa.

## OS RELATIVOS

Em *Categorias* c. 7, Aristóteles oferece duas definições do relativo. A primeira é a seguinte: chama-se relativo o que em si mesmo se diz de uma outra coisa (*héteron*), ou se diz referir-se de alguma outra maneira a outra coisa; assim o maior se diz em si mesmo de uma outra coisa, pois se diz maior que alguma coisa, da mesma maneira: o duplo... um estado, uma disposição, a percepção, a ciência, a posição,... Se, pois, esta definição dos relativos fôsse adequada, seria dificílimo, até impossível, demonstrar que qualquer substância não seja chamada de relativa. Se ao contrário, a essa primeira definição, inadequada, se substitui por essa segunda: é relativo aquilo cujo ser se refere a outra coisa, talvez saiamos do embaraço. Sem dúvida, a primeira definição abrange todos os relativos; mas referir-se a outra coisa, quanto ao seu ser, não significa senão: ser em si ou relativo".

As palavras de Aristóteles são realmente obscuras, mas permitem, como permitiram, que surgisse, na filosofia medieval, as grandes especulações sôbre o *relativum secundum dici* e o *relativum secundum esse*, distinção que, para muitos, é arbitrária mas que, na verdade, oferece lugar, não só a grandes especulações, como também a um certo esclarecimento, que é benéfico para a filosofia. Costuma-se atribuir a Aristóteles o conteúdo concreto dado ao *prós ti*, ao *relativum*, enquanto

que, a Platão, atribui-se um sentido meramente abstracto. Pròpriamente o *relativum in dicendo* (relativo na palavra) é o relativo lógico, relação lógica, e o relativo *in essendo* (relativo no ser), é o relativo real, a relação real.

Não há dúvida que essa explicação não é aceita por todos, mas o que predomina é que um relativo de mera razão é um relativo *secundum dici*, enquanto o outro seria real. Se Platão considerava a relação apenas como *prós ti*, (um *relativum in dicendo*) naturalmente a similitude não era uma relação. Desta forma, não havia contradição no pensamento platônico, como alguns pretendem afirmar. Na relação entre contrários relativos, como pai e filho, senhor e escravo, a existência de um exige a existência do outro. Êles têm um fundamento essencial, e sua relação é *secundum esse;* em outras palavras: o relativo *secundum dici* é accidental, enquanto o *secundum esse* é essencial, ou melhor, o primeiro refere-se a algo accidentalmente, e o segundo essencialmente. Na semelhança, na similitude, há um referir-se essencialmente, porque dois sêres são semelhantes *em algo real*, de que ambos participam.

A palavra *semelhança*, na linguagem moderna, não tem mais o rigor da empregada na filosofia clássica, nem tampouco a palavra *igual*, pois falam-se de côres iguais, de pessoas igualmente rápidas, o que é uma confusão de têrmos.

Tomás de Aquino dizia que quando dois soldados testemunham uma coragem semelhante, o têrmo semelhante revela uma *similitudo imperfecta*, em oposição à *similitudo perfecta*, que seria a concordância de duas qualidades. Nós vimos que o têrmo semelhante refere-se a uma relação estática.

É verdade que se tem empregado o têrmo semelhança para designar uma relação dinâmica, como a semelhança que existe entre causa e causado (efeito).

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

*— Será de tôda a forma ou de uma parte dela que cada participante participa? Ou, então, há uma outra maneira de participar fora dessas?*

*— Como outra poderia ser possível ? Perguntou Sócrates.*

*— Parece-te então que a forma esteja integralmente em cada um dos objectos múltiplos, permanecendo uma, ou qual é o teu pensamento?*

*— O que é que a impede, Parmênides, de permanecer uma? Perguntou Sócrates.*

B *— Neste caso, permanece sendo uma e idêntica, e estaria ao mesmo tempo integralmente nas várias coisas separadas, e por sua vez estaria ela separada de si mesma?*(11).

*— Não tanto, replicou Sócrates, pois poderia ser como o dia que, um e idêntico, está ao mesmo tempo em muitos lugares, sem estar por isso separado de si mesmo. É assim que cada forma pode estar ao mesmo tempo em tôdas as suas participações, sem cessar de ser uma e idêntica.* (12).

*— Eis aí, Sócrates, replicou Parmênides, uma interessante maneira de fazer que a mesma coisa esteja*

---

(11) Mesmo raciocínio e mesma fórmula em Aristóteles (*Met.* 1039 a 33-b 2). Se o gênero animal é um e idêntico na espécie homem e na espécie cavalo, "como o Um poderia ser Um em sêres separados, e o que impediria que êsse Animal fôsse, êle também, separado de si mesmo? (Diès).

(12) Não se sabe onde Proclo obteve o que nos conta (Cousin 862, 27; trad. Chaignet, II.5), mas afirma nìtidamente que êsse exemplo "do dia um e idêntico" estava já nos Argumentos de Zeno (Diès).

*presente em muitos lugares ao mesmo tempo: seria como se tendo estendido um véu sôbre várias pessoas, dissesses "que sendo único, êle está integralmente estendido sôbre muitas". Não acreditas que é mais ou menos o que tu dizes?*

C — *Talvez, concedeu Sócrates.*

— *Neste caso, o pano estaria integralmente sôbre cada uma, ou tal parte do véu sôbre uma, tal parte sôbre outra?*

— *Uma parte.*

— *Desta maneira, Sócrates, replicou Parmênides, as próprias formas são divisíveis, e os objectos que delas participam apenas de uma parte, cada um dêles não tem mais em si a forma integral, mas uma parte sòmente.*

— *Parece que é assim.*

— *Então, Sócrates, consentirias em dizer que a unidade da forma, que é uma, é realmente divisível, e ainda permaneceria uma?*

— *De forma alguma, respondeu Sócrates.*

D — *Considera com efeito, replicou Parmênides: se divides a grandeza em si, cada uma das coisas múltiplas são grandes, por uma parte de grandeza menor do que a própria grandeza, e tal não te pareceria absurdo?*

— *Totalmente absurdo, respondeu.*

— *Supões ainda que um objecto recebeu apenas uma parcela de igualdade: poderia êle, por essa parcela menor que a igualdade em si, ser igual a ela no que quer que seja?*

— *É impossível.*

E — *Mas suponhamos que um de nós tenha uma parte do pequeno. O pequeno em si será maior do que aquela parte, pois ela não é mais do que uma parte dêle. E ao contrário, aquêle do qual se adicionaria a parte seria, conseqüentemente, menor e não maior do que antes da adição.*

— *Eis, disse Sócrates, o que seria irrealizável.*

— *De que maneira queres então, Sócrates, replicou Parmênides, que as coisas participem das formas, se elas não podem participar nem de suas partes, nem de sua totalidade?*

— *Por Zeus, replicou Sócrates, na verdade é uma coisa que não me parece fácil de determinar.*[13].

(13) Segundo Aristóteles (*Met.* 987b 13) tanto Platão como os Pitagóricos "renunciaram procurar em que consistia essa participação (metexis) ou essa imitação" (mimesis). (Esta nota é tanto de Diès como de Chambry). Tomás de Aquino, comentando essa passagem de Aristóteles em seus famosos comentários, mostra a improcedência da afirmativa aristotélica quanto a Platão, pois êste esboçou nìtidamente a doutrina da participação, que o aquinatense tão bem aproveitou para a realização de sua extraordinária obra. Por nossa parte, queremos afirmar, ademais, que a doutrina da participação estava implícita e era explicitável, desde que se examine com o máximo cuidado o pensamento genuinamente pitagórico, como o fazemos em "Pitágoras e o Tema do Número", que pertence ao conjunto das nòssas obras. Ali mostramos, de modo claro, como a participação havia sido entendida e expressada, embora indirectamente, no pensamento do grande filósofo de Samos.

## COMENTÁRIOS

Uma das providências mais importantes do sistema socrático-platônico é sem dúvida a solução da oposição entre o Um e o múltiplo. Ou reduz-se o múltiplo ao Um, como se vê no eleatismo (parmenídico), ou então é reduzido o múltiplo a alguns elementos simples.

O que, no entanto, sempre se pretendeu realizar na filosofia, foi a redução do múltiplo ao Um, da variedade à simplicidade, da heterogeneidade à homogeneidade, por uma natural exigência da razão, função homogeneadora e sintetizadora por excelência, como o mostramos em "Filosofia e Cosmovisão".

Tais tentativas, porém, detêm-se ante outras aporias insolúveis. Ao desejar fugir de uma aporia, a solução desta prepara quase sempre o caminho para encontrar outras e numerosas, e quando o espírito humano aquieta-se neste ou naquele filósofo, que julgou encontrar o ponto definitivo de seu sistema, eis que se alçam novas dificuldades, novos obstáculos a superar, novas aporias a desafiar a inteligência, e a provocar muitas vêzes retornos a velhos pontos de partida, à semelhança do castigo de Sisifo, que muito bem simboliza o esfôrço humano na procura da verdade através dos caminhos da filosofia. Observamos no processo histórico da filosofia, velhas doutrinas surgirem em novos avatares, exigentes de novas pesquisas e com a promessa de novas possibilidades.

A solução socrática das formas separadas, que notamos nìtidamente neste diálogo e nos trechos platônicos, que vamos examinar e analisar, não surge apenas de um desejo de solucionar a oposição do um e do múltiplo, mas, sobretudo, por compreender que o fluxo do *fieri*, do vir-a-ser, do devir das coisas, exigia uma verdade estável, um *logos* imutável, como também o compreendeu Heráclito, o que tem sido virtualizado quase sem-

pre, com grave prejuízo para a melhor compreensão do pensamento do efesino.

Salienta Tomás de Aquino em *De Substantias Separatas* (cap. 1), que a alma humana, por ter um intelecto, está em condições de conhecer a verdade. E quando a inteligência conhece a verdade, apreende um objecto que se encontra à parte do mundo das naturezas sensíveis. Foi também o que levou Platão a admitir a existência de realidades, separadas das coisas sensíveis.

A luta contra o cepticismo e contra os físiólogos levou o pensamento socrático-platônico a procurar a solução das aporias, o que o colocou no problema da *participação* (*metexis*). Esta gira, nesse pensamento, em tôrno da realidade das formas, que é inegàvelmente o ponto central do sistema, mas que só pode ser compreendida na proporção em que seja esclarecido o tema da participação. Algumas passagens de Tomás de Aquino muito nos auxiliarão compreender o pensamento platônico, e por isso precisamos reproduzi-las para comentá-las depois.

## A DUPLA ABSTRACÇÃO

"No conhecimento da verdade, nossa inteligência usa de uma dupla abstracção. Pela primeira, ela capta os números, as grandezas, as figuras matemáticas, sem pensar na matéria sensível. Quando pensamos no número dois ou no número três, na linha ou na superfície, no triângulo ou no quadrado, nada encontramos em nossa apreensão que se refira ao quente ou ao frio, ou a qualquer outra qualidade que possa ser percebida pelos sentidos.

A segunda abstracção serve à nossa inteligência, quando ela conhece um têrmo universal, sem ser representado qualquer têrmo particular, quando, por exemplo, pensamos em *homem*, sem pensar em Sócrates ou em Platão, ou não importa em que outro indivíduo. Poder-se-ia mostrar a mesma coisa através de outros exemplos.

Platão admite, pois, dois gêneros de realidades separadas da matéria: as realidades matemáticas e os universais, que êle chamou espécies ou formas. Entre ambas havia, contudo, a diferença seguinte: nas realidades matemáticas pode-se captar diversas linhas iguais, p. e., ou dois triângulos equilaterais e iguais, o que é impossível absolutamente para as espécies. O homem, considerado como um universal, segundo a espécie, é

necessàriamente único. Também admitia que as realidades matemáticas eram intermediárias entre as espécies ou formas e as realidades sensíveis. Elas assemelham-se às realidades sensíveis, no estarem contidos diversos indivíduos sob uma mesma espécie. Elas assemelham-se, por outro lado, às espécies, no serem elas separadas da matéria sensível" (*De Subst. sep.* cap. 1).

Em "Teoria do Conhecimento", ao estudarmos o pensamento platônico, escrevemos:

"A forma (*eidos*, no plural *eide*, e também *idéa*), para Platão, não é o *arithmós* pitagórico no mundo cronotópico, no mundo da aparência, mundo do fenômeno, mundo do complexo tempo-espacial. Nem o era tampouco para Pitágoras.

Os *arithmoi archai*, conhecidos apenas pelos iniciados na fase de *teleiotes*, (isto é, daqueles que já conhecem as finalidades transcedentais), são *essências inteligíveis*.

A dialéctica *(dialektikê méth'odos)* nos conduz às formas, através das abstracções das espécies e dos gêneros. Mas o que delas temos são esquemas abstractos, portanto. Mas essas *idéai* são ainda produções da *doxa*, da aparência, da opinião. São esquemas que nós construímos da grande realidade das formas, pois as coisas do mundo da *génesis*, mundo das aparências sensíveis, são mutáveis, cambiantes, como vira Heráclito.

As coisas copiam os *arithmoi archai* e as formas, os *eide*, mas não são as formas, porque a (*eidola*-formazinha) da maçã, aquêle *arithmós*, que permite que êsse punhado de matéria seja uma maçã, não está nesta, que apenas a copia.

Se fôsse material, como ter ubiqüidade, e estar nesta e naquela maçã?

E se é um puro nada, como é inteligível, nesta e naquela, o que me permite chamá-las de *maçãs?*

## A MÍMESIS

Tenho uma caixa com um punhado de dez esferas de côres diferentes. Com elas posso formar um número imenso de combinações. Mas tôdas as vêzes que formo a combinação das côres *verde-azul-encarnado*, repito essa combinação, êsse *arithmós*. E se reunir três esferas das mesmas côres, mas outras, repetirei a mesma combinação.

Êsses números (*arithmoi*) não são mero nada. São *possíveis* que se actualizam existencialmente, cada vez que as coisas repetem a sua forma.

Pois bem, êste exemplo grosseiro permite-nos compreender as formas platônicas. Elas são únicas e sempre as mesmas, mas as coisas as copiam, as multiplicam, por imitação, por *mímesis*.

Mas êsses *possíveis* o são apenas para nós, para o plano cronotópico, pois são a verdadeira realidade, como a forma do triângulo é a verdadeira realidade dos triângulos, pois êste ou aquêle, que por acaso eu traço, serão passageiros, transeuntes, nunca, porém, a forma do triângulo (triangularidade) imperecível, eterna, perfeita, que êstes aqui, *hic et nunc*, apenas copiam, sem nunca alcançar a sua perfeição.

Os *eide* são ontològicamente *extra-mentis*. São realidades independentes de nossa mente, de nossas idéias no sentido psicológico; são *ousíai kôristai*. São subsistentes num modo de ser que não é cronotópico, pois se estivessem submetidas ao complexo tempo-espacial seriam destructíveis. Têm um modo de ser essencial e, por serem eternas, ultrapassam a todo modo de ser da temporalidade, que apenas tem um laço de participação com aquêles *eide* (*metéxis*)...

São as formas que sustentam e dão subsistência às coisas (*parousia*), pois elas dão unidade às aparências; *arithmoi*, que dão coerência aos entes cronotópicos; são, por isso, superiores, são *paradeigmata* (paradigmas).

Se são elas subsistentes de per si, ou no Ser Supremo, ou se, por sua vez, são da essência do ser, são temas dos quais não podemos tratar já, pois exigem outras análises". É o que faremos em breve". E prosseguíamos dizendo:

"Mas o que nos interessa para a gnoseologia é compreender como, para Platão, nosso espírito (*nous*) capta os esquemas dêsses *arithmoi*, dêsses *eide*.

Mas onde os capta? Como poderíamos conhecer um objecto se não o possuímos já de alguma maneira? Como se poderia dar a *assimilatio* do conhecimento sem o semelhante? Como posso conhecer sem que haja em mim algo que se assemelhe ao objecto?

É necessário alguma presença *em mim* do objecto. Que êle se imprima em mim através dos sentidos, compreende-se, mas como poderia imprimir-se em mim, sem que, de minha parte, se dê, emergentemente, uma aptidão para receber esta impressão?

Essa nossa capacidade de receber os objectos pelos sentidos não é tudo no conhecimento, pois *sei* que conheço e realizo, ao conhecer, uma actividade. Há algo latente em mim, que é despertado.

## A ASSIMILATIO

A *assimilatio* não se daria sem uma correspondência da minha parte. Algo retorna, que vem de mim; é como um recordar.

Platão fala-nos da *anamnésis*, de um recordar (lembramos que *alétheia*, em grego, quer dizer *verdade;* ou seja, o que é desesquecido). Os nossos esquemas latentes são despertados para o acto intelectivo. Entre sujeito e objecto não há um abismo inflanqueável, mas apenas um vale.

Temos *formas inatas*, sem as quais como poderia dar-se a *assimilatio*, que exige uma adequação entre *o que* há no sujeito e *o que há* no objecto.

A forma, de que êste participe, é assimilada (assemelhada) às formas latentes, que dormitavam em nós e são despertadas; estavam *esquecidas*, mas agora são recordadas (*anamnésis*).

E de onde vêm essas formas latentes senão do Ser de onde originamos, pois em nós não há algo que vem de tôdas as idades e de todos os tempos, algo eterno que em nós tomou esta forma? Não surgimos sùbitamente do nada, mas vimos de uma longa e eterna cadeia, cuja origem está no ser, e não podemos ter vindo do nada, senão êste teria eficacidade de criar, e deixaria de ser nada para ser *ser*.

Plotino, neo-platônico, dizia: não se conhece senão aquilo do qual já possuímos uma forma. Mas, note-se, não é esta forma aqui agora, dêste objecto. Se conheço pela primeira vez um objecto do mundo sensível, que nunca vira antes, não há um *recordar da forma dêste objecto*, como muitos pretenderam entender em Platão, mas a forma dêste objecto *imita* os arquétipos que me permitem conhecê-lo, do contrário seria para mim nada, como o é tudo quanto para o qual não tenho esquemas. Se conhecemos hoje o mundo microfísico é por que o traduzimos a formas macroscópicas: não o conhecemos como é em si, pois não temos formas para conhecê-lo. Nossos esquemas são limitados, portanto limitados a êles os nossos conhecimentos.

Platão é criticado por isso, pois tudo parece indicar que se limita ao nosso conhecimento sensível.

Mas há um êrro nesse entender, pois o ser, para Platão, é transcendental, e sua essência é o Bem. O ser pode admitir um contrário, mas o Bem não tolera a oposição de um não-ser absoluto. Ademais, os *eide*, que são arquétipos, permitem-nos conhecer o que não nos é dado apenas pelos sentidos.

## A CRÍTICA DE ARISTÓTELES

A concepção platônica foi desvirtuada pela crítica que lhe fêz Aristóteles, pois empírico-racionalista como era, actualizou apenas o que do ângulo empírico era possível ver. Procuraremos evidenciar a positividade que tem a concepção platônica, infelizmente tantas vêzes virtualizada através da visão caricatural que se costuma fazer do seu pensamento". Vê-se por estas nossas palavras que as dificuldades que encontrou Sócrates no diálogo para responder às objecções de Parmênides são fàcilmente compreensíveis, pois era aquêle, então, jovem. Ao comentarmos, oportunamente, as palavras de Parmênides, salientaremos o que tivemos ocasião de examinar nas palavras que acima reproduzimos.

Não se pode separar o pensamento platônico do pitagórico, quando devidamente compreendido, e queremos referir-nos ao pensamento do grau de *teleiotes*, e não ao pensamento dos pitagóricos posteriores, neo-pitagóricos, já tão desvirtuados e afastados do genuíno pensamento do fundador da escola de Crótona.

Não sendo êsses *arthmoi* (Formas para Platão) meros nadas, a sua realidade é que nos cabe precisar. E é essa realidade que é um dos pontos centrais da filosofia socrático-platônica, e que não pode ser compreendida sem o exame da participação, da *metexis* platônica, que corresponde à *mimesis* pitagórica, à *imitatio*, à imitação, a qual implica, no seu conteúdo eidético, uma repetição, porque o imitante, de certo modo, repete o imitado.

A repetibilidade não é uma impossibilidade ante o ser, desde que se demonstre a mesma origem universal das coisas. Há, assim, próxima ou remotamente, uma univocidade entre o imitante e o imitado, e essa univocidade é algo e não nada, é algo que deve ser o *mesmo*, cujo conceito exige o de *idêntico*. Há um *idem* que conexiona tôdas as coisas, umas às outras, mais

próxima ou mais remotamente. E o que conexiona tôdas as coisas é o ser e, neste, de qualquer modo, tôdas as coisas coincidem, e nêle incidem.

Na gnoseologia platônica, o conhecido tem uma estructura. Mas não seria conhecido *em sua* estructura se esta não se assemelhasse a um conjunto de esquemas que antecedem ao conhecimento. Conhecemos o cognoscível, e êste é tal, na proporção que seus elementos estructurais o são. Foi o que mostramos nas páginas que reproduzimos.

Há em nós, portanto, uma esquemática, que é prévia ao conhecimento. O conhecido só o é na proporção que é assimilado aos esquemas que antecedem à cognição. O conhecido é esquematizado numa totalidade (esquema do *cognitum*), mas cujas partes componentes correspondem a esquemas que o antecedem. Êsse pensamento platônico encontra seus fundamentos, hodiernamente, nos estudos psicológicos.

## AS FORMAS

Ao tratarmos de tal tema, assim escrevemos em "Filosofia da Crise:

"A própria efectivação da forma, neste ou naquele ser, demonstra que ela era alguma coisa, e não o puro nada, antes do seu surgimento, nesta ou naquela coisa, pois, do contrário, não teria surgido no pleno exercício desta ou daquela actualidade. Por um vício natural do espírito humano, cujo esquema tem uma base muito mais profunda na nossa experiência vital, tendemos naturalmente a substancializar as coisas, para darlhes uma firmeza que as sustente. É natural que, num pensamento filosòficamente incipiente, procurassem alguns dar às formas uma substancialidade qualquer, mesmo de grau intensistamente fraco, considerando-as, assim, como algo com uma estructura ôntica limitada. Daí a necessidade de colocá-las em um lugar, o que já revela debilidade filosófica.

Jamais o pensamento platônico se pode confundir com êsse pensamento vulgar. Considerar, como tal, a concepção de Platão, é um modo de caricaturizar a sua filosofia.

As formas não são para êle tòpicamente ubiquadas em qualquer lugar Nem tampouco têm elas qualquer estructura sensível, isto é, captável pela intuição sensível. Eis por que não pertencem elas ao mundo da aparência, ao mundo do fenômeno, que é precisamente o que é captado pela intuição sensível, pelos sentidos. Se as formas têm uma consistência, não

têm elas uma subsistência, com perseidade (de *per se*), isto é, actualizadas fora de suas causas, como é próprio de todo existente.

Aquêles que pitagorizam Platão, como é comum dizer-se, na verdade interpretam genuinamente o pensamento do grande filósofo grego, pois as formas, não tendo uma existência de per si, pertencem, no entanto, ao mundo verdade, que é o mundo divino, do Ser Supremo, no qual elas subsistem. Todos os sêres, que formam uma unidade de qualquer espécie, quer de mera agregação, quer por accidente, quer substancialmente, têm uma forma, pelo qual são o que são, e não outra coisa.

Esta forma, que é intrínseca aos sêres, é a sua lei de proporcionalidade intrínseca que lhes dá a especificidade. Quando Tomás de Aquino diz que a forma, enquanto ela mesma não é pròpriamente um ente, mas sim através dela é que alguma coisa é o que é, quer dizer que a forma é produzida, não como uma forma de per si subsistente, mas por ter tal forma é que a coisa é pròpriamente produzida. Neste caso, o sujeito da forma achava-se num estado potencial para receber, graças à acção da causa eficiente, esta ou aquela forma de uma espécie determinada, que, na língua latina, corresponde ao *eidos* aristotélico, *mas na coisa.*

## A FORMA COMO PROPORCIONALIDADE INTRÍNSECA

Analisando êste pensamento, podemos dizer o seguinte: esta coisa é desta espécie porque tem tal forma desta espécie. Portanto, a forma é o *pelo qual* esta matéria é isto e não aquilo. Considerada a matéria, enquanto tal, ela seria indeterminada quanto à forma adquirida, e esta matéria tornou-se a matéria *de*, pela funcionalidade da forma. Para grosseiramente exemplificar, poderíamos dizer que um monte de barro, enquanto barro, não é ainda um vaso, senão quando recebe a forma do vaso, graças à causa eficiente que o modela. E, nesse momento, o barro passou a ser um vaso, *pela* forma que recebeu. A forma não é pròpriamente um *o que* (*quod*), que se agregou ao barro.

Apenas êste, como matéria, foi modelado, recebendo uma proporcionalidade intrínseca, assumido, assim, pela forma de um vaso, sem que pròpriamente tivesse êle aumentado ou diminuído quanto à sua matéria, mas apenas recebeu delimitações, determinações, pelas quais deixou de ser apenas um mero monte de barro para ser um vaso-de-barro.

Neste *de-barro,* temos o que Aristóteles chamava a causa material; na forma que recebe *de vaso,* a causa formal, e na acção *do homem* que o modelou, a causa eficiente. A forma, portanto, não tem uma substancialidade quando tomada isoladamente pelo nosso espírito que a abstraiu, segundo o ponto de vista aristotélico, como também segundo o tomista, da coisa, na qual ela estava informada. Conseqüentemente, a expressão de Tomás de Aquino de que é "através dela" que alguma coisa é, fica, nesta posição filosófica, perfeitamente esclarecida.

Podemos examinar o pensamento platônico, permanecendo ainda neste grosseiro exemplo, que, no entanto, permite clarear os horizontes que delimitam as duas doutrinas. Antes de haver surgido, feito pela mão humana, o primeiro vaso de barro, a *forma vaso* não era um mero nada, porque se o fôsse nunca poderia ter-se tornado *existente* no barro. (1).

Mas a forma, tomada em si, não tem materialidade, portanto não é captável pelos nossos sentidos, não é um fenômeno que surja aos mesmos.

Neste ponto, tanto uns como outros estão plenamente de acôrdo. Mas o que caracteriza o pensamento platônico está nesta distinção, que é capital: a forma, se não é do mundo da aparência, é, pelo menos, do mundo da inteligência, pois pode ser captada intelectivamente, permitindo que, pela abstracção, realizada pelo nosso intelecto, possa ser tomada à parte. Neste ponto, ambos estariam de acôrdo. Surge, agora, o momento em que ambas doutrinas se separam: é que antes dessa informação da matéria, isto é, antes do barro ter recebido a forma do vaso, esta forma, se não pertence ao mundo da aparência, não pode, por sua vez, ser reduzida a um puro nada, pois, do contrário, essa certa quantidade de barro e a forma de vaso ou outra qualquer, seriam idênticas, o que repugnaria ao nosso espírito.

— Considerando assim, a forma não pode ser classificada como um puro nada, mas, sim, como alguma coisa, portanto como uma entidade, diversa da matéria, uma entidade formal no sentido do *eidos* de Platão, isto é, como um ser de outra ordem, que não a da materialidade; em suma, um ser imaterial.

---

(1) Nunca é demais salientar que não se deve confundir a forma com a figura. No exemplo, sendo o vaso um ente da cultura, sua forma pode confundir-se com a figura, que é uma determinação qualitativa da quantidade. Mas um ser da natureza tem uma forma, por isso, o exemplo é grosseiro, mas serve para esclarecer.

Se o barro pode receber a forma de um vaso, fundando-nos na nossa classificação dos factôres emergentes e predisponentes, temos que reconhecer que o barro tinha a possibilidade passiva de receber essa forma. E se levássemos mais longìnquamente o nosso pensamento, poderíamos dizer que o que constitui o barro, a matéria do qual o barro vem, já continha em si, na sua emergência, a potência passiva de, por sua vez, receber a forma do *barro*. E como nessa peregrinação não poderíamos ir até o infinito, e encontraríamos o ser, temos de admitir que, no ser, há a aptidão para apresentar-se com tôdas as formas que já surgiram, que surgem, e que acaso venham a surgir. E essas formas não vêm de modo algum do nada, por que já estão contidas na aptidão do ser. O que as temporaliza são os momentos em que elas informam a matéria, mas, enquanto formas, elas são coeternas com o ser, e subsistem na coeternalidade do ser.

E como não têm elas a menor materialidade, não têm também uma ubiquação no espaço nem no tempo, e, dêste modo, não se pode pedir um lugar (pois êsse conceito implica espaço), onde estejam as formas, mas sim subsistem elas no mundo-verdade, que é o mundo divino do ser. Em linhas singelas, é êsse o genuíno pensamento platônico. Mas tal pensamento é decorrente do verdadeiro pensamento pitagórico. É o que vamos mostrar.

## O ARITHMÓS

Qualquer manual de filosofia noz diz que Pitágoras ensinava, e os pitagóricos repetiam, que a essência, neste caso a forma, de todos os sêres, são os números. Usava Pitágoras o têrmo grego *arithmós*, e construiu uma verdadeira *aritmologia*, uma ciência do número, ao prescrutar a essência de tôdas as coisas. Ponhamos de lado o êrro vulgar de considerar-se os números pitagóricos como apenasmente quantitativos, como são os números da aritmética, produtos de uma abstracção de terceiro grau da quantidade, o que Pitágoras repelia, pois a êstes os chamava de números de cálculo (*arithmós logistikós*).

Devemos considerar ainda que os números eram considerados, por êle, não só nesse sentido, como também, como qualitativos, como valôres, tensões, conjuntos, funções, relações, harmonia, símbolos, fluxos, etc.. É, portanto, um crasso êrro

julgar que os pitagóricos afirmassem que a essência das coisas fôssem os números aritméticos, os números sensíveis. Tôda forma, que é intrínseca a cada ser, é uma proporcionalidade interna, que não é apenas quantitativa, mas também qualitativa, relacional, funcional, etc. O *pelo qual* a coisa é o que é e não outra, que é a sua essência, é essa proporcionalidade, que é uma harmonia dos opostos intrínsecos de um ser. Portanto, a essência das coisas finitas, para Pitágoras, implica sempre a cooperação de opostos. Um ser finito conhece limites, como tivemos oportunidade de ver. A própria forma, no ser, é uma estructura ôntica, que aponta êsses limites intrínsecos e, conseqüentemente, o que não é ela.

Todo ser é assim o que êle é, e o que êle não é, ou o de que êle está privado. Todo ser é composto da sua presencialidade ontológica e ôntica, e da ausência, privação, que o delimita extrìnsecamente. A sua intrinsicidade, a proporcionalidade, que revela, implica, pelo menos, dois, pois todo ser finito é acto e também potência, todo ser finito é, portanto, numeroso na sua íntima estructura, e tem um número. Êste número, *arithmós*, é a lei de proporcionalidade intrínseca do ser, é a sua essência ontològicamente considerada.

Neste ser, aqui e agora, que se existencializa no tempo e no espaço, essa lei é repetida, embora apresente variantes outras que pertencem aos elementos componentes, mas também à invariância da proporcionalidade intrínseca, que é a sua essência, o seu *arithmós, pelo qual* êle é o que é, e não outra coisa.

A forma platônica é êsse *arithmós*, não quando concreto na coisa, mas quando subsistente na ordem do ser, no mundo verdade. Êste ser repete êsse *arithmós*, e, nesse repetir, imita, com o que tem, aquela proporcionalidade, e estamos na *mimesis* platônica (imitação). Por isso diz que as coisas imitam as formas pois, enquanto tais, são as formas.[1].

As formas são imateriais e se elas se existencializassem nas coisas, tornar-se-iam materiais. As coisas repetem-nas, mas não se identificam com as formas, porque, se com elas se identificassem, torna-se-iam imateriais, e seriam formas. Dêste modo, elas imitam as formas, materialmente, isto é, participam delas pela lei da harmonia intrínseca, a lei da proporcionalidade, sem, no entanto, *serem* elas, as quais permanecem eternas na ordem divina do ser.

---

(1) A mímesis não é pròpriamente platônica mas pitagórica. Platão fala na *participação* (*metexis*), mas esta, como veremos, implica a *mímesis*.

## A SUBSTÂNCIA DAS FORMAS

E, nessa ordem divina, seriam essas formas subsistentes? E se o são, de que modo o seriam? Há, no pensamento platônico, um fundamento quanto à subsistência das formas? É o que nos cabe agora analisar.

Exemplificando com as idéias matemáticas, o número 3, por exemplo, seria uma aptidão dos sêres de serem numerados em três, sem que, por isso, essa forma matemática se existencialize em todos os sêres que possam ser numerados com 3. Dizer que é um ente meramente mental, isto é, sem uma presença *extra mentis*, seria considerá-lo mera criação humana. No entanto, um outro ser inteligente, que não o homem, poderia também numerar os sêres por três, provando, assim, que essa forma matemática tem um ser que escapa ao campo do meramente conceitual humano. Se procurássemos quanto às formas, em que consistiria o seu ser, seguido a linha platônica, não poderíamos aceitar uma subsistência à semelhança dos sêres corpóreos, nem Platão quis dar qualquer corporeidade a elas. Mas daí considerá-las como apenas mentais, como o faz o nominalismo, nas suas diversas modalidades, seria afirmar que a forma da maçã apenas tem existência na comunidade de notas das diversas maçãs, com as quais construímos o nosso conceito, que é um esquema abstracto noético das maçãs, deixando de considerar o esquema concreto, que é a proporcionalidade intrínseca de cada maçã. Também não se poderia considerar a forma como subsistente apenas no esquema concreto dos indivíduos, especìficamente determinados. A forma da maçã não está apenas na forma concreta desta ou daquela.

A forma, como lei da proporcionalidade, teria certa analogia com as formas matemáticas, como a relação entre o diâmetro e a circunferência, que revela uma relação constante de proporcionalidade, muito embora seja essa circunferência de dimensões maiores ou menores. Na ordem do ser, na ordem ontológica, tôdas as circunferências, sejam de que dimensão forem, terão, em relação ao seu diâmetro, a mesma proporção de 3,1416...

Percebe-se, assim, sem grande dificuldade, que as formas subsistem na ordem do ser, eternas e imutáveis, independentemente dos indíviduos que as imitem ou copiem. Esta aptidão do ser, êste modo de ser aptitudinal das formas, não pode ser um mero nada. Se não subsistem, como as coisas corpóreas, terão uma subsistência incorpórea no ser?

Ora o ser, como fonte, origem e princípio de tôdas as coisas, e único, como é demonstrado ontològicamente, é infinito. E a sua infinidade é uma infinidade de simples simplicidade, pois não é composto, pois se o fôsse seria de ser, e não é numeroso, pois consiste apenas em si mesmo. Nêle, identificam-se essência e existência, pois, do contrário, haveria um outro.

Por essa razão Pitágoras dizia que o Um (referindo-se ao ser enquanto ser na sua infinitude) não é número, porque nêle não há o numeroso.

As formas platônicas encontrariam nesse ser a sua subsistência. E para glosarmos um pensamento de Duns Scot, se o ser é infinito, nêle tudo é infinito. E a idéia de infinitude exige, implica, a de existência, pois o infinito inexistente seria absurdo. E se as idéias nêle subsistem, elas têm de ser infinitas, e, como tais, serão um modo de existir infinito, por isso são eternas e imutáveis, existindo coeternas com o ser, sem que se possa considerar como limitações dêle, pois lhes falta uma topicidade, uma estructura ontológica limitada, que as tornaria, por sua vez, limitantes.[1].

## EXISTENCIALIDADE DAS FORMAS

Portanto, têm elas uma existencialidade essencial, quer dizer puramente ontológica no ser, sem limites determinados, mas apenas distinguindo-se, não real-fìsicamente do ser, mas apenas formalmente, pois o ser infinito é ao mesmo tempo a infinitude das formas. A existencialização das formas, e em sêres corpóreos, dar-se-ia pela imitação da corporeidade e não pela efectivação da forma ao informar a matéria, pois, nesse caso, dar-se-ia um segundo existir, inferior ao ontològicamente precedente, o que as tornaria hieràrquicamente inferiores e, conseqüentemente, negaria a sua infinitude. Portanto, para o pensamento platônico, as formas, que se dão nas coisas, são apenas imitações das formas subsistentes no Ser Supremo.

Colocado assim, o pensamento platônico é adequado ao pitagórico.

Conseqüentemente, não podiam deixar de reconhecer que a forma era apenas o *pelo qual ou através de* se permitia que

---

(1) Pròpriamente Duns Scot não dá às formas, subsistentes apenas no Ser, infinitude idêntica à do Ser Supremo, o que não cabe aqui por ora examinar.

uma coisa se tornasse o que era, e não outra. O pensamento platônico-pitagórico não negaria a positividade do pensamento aristotélico-tomista, mas apenas considerá-lo-ia como parcial, não abrangendo a totalidade do que podemos construir, através de nossas especulações sôbre a forma".

Resta-nos agora esclarecer o tema da participação para a boa compreensão e para justificação do que temos escrito, como também do pensamento socrático-platônico para que possamos desfazer os sofismas de Parmênides que, Sócrates, jovem, não podia e não sabia destruir.

## A TRÍADA PITAGÓRICA E A PLATÔNICA

As duas tríadas inferiores dos *arithmoi* pitagóricos, e também do pensamento platônico, são as seguintes:

1) os arithmoi archai (os números arquetípicos).
2) as estructuras ontológicas
3) as formas
4) os números matemáticos
5) as estructuras geométricas
6) as coisas sensíveis

Assim êste ser, aqui e agora, é uma coisa sensível, objecto de intuição dos sentidos, mas tem êle uma estructura física, que pode ser reduzida às figuras geométricas. Poder-se-ia descrever êste objecto sensível através de estructuras geométricas, o que seria um modo de abstraí-lo, como o faz, na arte, o cubismo. E essas estructuras geométricas podem ser referidas por números matemáticos, num grau mais elevado de abstracção. Poder-se-ia considerá-lo sob a forma. Esta é a lei de proporcionalidade intrínseca das estructuras ônticas. A forma, por sua vez, pode ser reduzida às estructuras ontológicas, como a forma do homem, que se reduz às estructuras da animalidade e da racionalidade. Estas estructuras podem ser reduzidas aos *arithmoi archai* (os números arquetípicos), como o veremos oportunamente.

João é um homem, que está aqui e agora. Nêle captamos sensìvelmente o que *é para* os nossos sentidos. Podemos reduzi-lo a uma estructura geométrica e esta a números, pois tôdas as coisas sensíveis têm uma estructura geométrica e são expressáveis em números da matemática comum. A forma de João é a humana. João é um *homem*. Mas homem, que João

representa subjectivamente, tem uma estructura ontológica. Aproveitemos a definição clássica: homem = animal racional. Sua estructura ontológica é animalidade e racionalidade. Se *homem* tem um ser que o representa subjectivamente, isto é, alguém *é* homem, as estructuras ontológicas já não os tem, pois alguém não *é* a animalidade nem a racionalidade, mas *tem* uma e outra. Por suá vez, animalidade e racionalidade podem ser "decompostas" em suas estructuras ontológicas até alcançar-se aquêle conjunto de *arithmoi archai*, que são do Ser. Assim a animalidade = vida + sensibilidade; mas vida já é irreductível, pois seu *logos* é do Ser. A participação se dá nas estructuras ontológicas. Não há um ser que participe da humanidade, mas da sua estructura ontológica. O homem não participa da forma de um animal, mas da estructura ontológica de que também os animais participam.

Tais explicações, que ora oferecemos, nos permitem, compreender melhor o pensamento socrático-platônico, e nos facilita o exame da crítica que lhe fizeram. E temos certeza que a nossa interpretação é justa, porque é mais coerente. E a coerência de um pensamento deve ser procurada, mesmo quando não a encontremos num autor ao expressar as suas idéias.

## A COERÊNCIA FILOSÓFICA

Desejamos ser mais explícitos e mais claros. Um grande filósofo caracteriza-se também pela coerência do seu pensamento. Esta deve ser buscada em sua obra. Quando, à primeira vista, topamos com algo que nos parece incoerente ou contradictório, devemos sempre estabelecer um ponto de partida que bem nos guiará para melhor caminho: se é tão patente aos nossos olhos a incoerência, não o teria sido aos olhos do autor? É o que nos ensina o nosso método da suspicácia. Suspeitemos mais de nós que dos outros. Não aceitemos fàcilmente, sem um exame muito rigoroso, a contradicção ou a incoerência, que parecem patentes e efectivas. Talvez provenham elas de uma deficiência de nossa compreensão, e não do pensamento em exame.

Não é possível atribuir a Sócrates e a Platão uma posição ingênua, e afirmativas que cabem a discípulos, menores, que não estavam à altura do mestre. Aristóteles não foi muito fiel à exposição do pensamento platônico, como nós salientamos e observamos no exame que fazemos de sua monumental "Metafísica".

Todos sabem quanto Tomás de Aquino, êsse genial e soberbo filósofo medieval, sofreu a influência do pensamento aristotélico, como também do platônico. Da obra platônica manuseara apenas o "Timeu", graças a Boécio, e quanto aos outros diálogos só os conhecia através de referências. No entanto, com tão parcos meios, êsse gigante do pensamento foi muito mais justo na crítica do platonismo do que outros, e não se pode deixar de afirmar que tôda a obra do aquinatense está movida pelo intuito de conciliar o pensamento aristotélico ao platônico, numa concepção mais alta. E o caminho encontrado por Tomás de Aquino foi o da participação, que conexiona, de modo admirável, as grandes contribuições dêsses dois magnos filósofos da antiguidade grega.

Para êle, contudo, as formas (*idéias*) platônicas nascem da projecção dos objectos na realidade, que correspondem, não sòmente ao nosso conhecimento em geral, mas, especialmente, ao nosso conhecimento abstracto. É a universalidade mais abstracta que se torna o critério da realidade mais perfeita, como salienta Geiger ao comentar o seu pensamento.

À primeira vista, ao partirmos das coisas sensíveis, tal parece ser verdade. Não esqueçamos que Aristóteles era um empirista-racionalista, como também o era Tomás de Aquino. Para êles, portanto, o ponto de partida são as coisas sensíveis. Conseqüentemente, a estructura geométrica já é um grau de abstracção que aumenta constantemente até alcançar aos *arithmoi archai.*

## A ABSTRACÇÃO

Mas quem realiza a abstracção é o empirista e não o platônico. Pois não é a estructura geométrica que dá maior concreção e realidade às coisas sensíveis? E não são as suas relações numéricas (números matemáticos), que dão maior concreção à estructura geométrica? Pois não é esta produto de um correlacionamento de proporções, sem as quais a coisa sensível não é o que ela é? E acaso a forma dessa coisa não lhe dá concreção? E não é a estructura ontológica, que constitui a proporcionalidade intrínseca, que é a forma, que lhe dá a realidade de ser isto ou aquilo? E assim sucessivamente. A abstracção é uma função da nossa mente, mas, pelo facto de a realizarmos, não despojamos de realidade as coisas. Não tiramos a realidade das coisas sensíveis se as examinamos em sua estructura geométrica, pois, sem esta, a coisa sensível

desapareceria. Portanto, sem os elementos ascendentes das duas tríadas, as coisas sensíveis seriam inanes.

É o inverso da ordem empirista. Se o nosso conhecimento segue o vector dos empiristas, e Platão não o negava, a ordem da realidade é de vector inverso. Ela parte do Ser primeiro, sem o qual nenhuma coisa tem realidade. É dêle que vem a realidade que há em qualquer coisa.

Vê-se, assim, de modo claro, que o pensamento platônico é *concreto*, eminentemente concreto, embora não siga a *via empírica*, mas a *via ontológica*.

Mas um vector não implica a exclusão do outro. Que o empirista parta das coisas sensíveis para abstrair, destacar as estructuras superiores, não impede tal processo que a realidade das coisas sensíveis seja dada ontològica e ônticamente pelas estructuras superiores, que constituem a sua forma e realidade. O platonismo não está refutado por essa abstracção. Mesmo que tivesse êle surgido da empíria, de uma especulação sôbre o empírico, o que o justifica é uma razão ontológica e não meramente experimental, é a especulação ontológica que o fundamenta. Não procede, pois, a acusação de Tomás de Aquino a Platão de que êste realizara seu pensamento através de uma mera abstracção, no sentido sempre pejorativo que o empirista lhe pretende dar.(1). Não é a abstracção a constructora das estructuras; ela apenas facilitou captá-las. Para o platonismo não é a coisa sensível que dá realidade à estructura geométrica, mas esta que empresta realidade àquela, pois sem esta aquela é impossível. E assim se pode levar o pensamento até o Ser Supremo, de onde partem os *arithmoi archai*, pois, sem o ser, não seriam possíveis as coisas sensíveis. A realidade vem, portanto, de cima e não de baixo. Sem o ser, teríamos o nada absoluto, o que é absurdo, como o mostramos e provamos em "Filosofia Concreta".

---

(1) Deve-se, contudo, fazer justiça a Tomás de Aquino, pois o seu êrro cabe debitar à má informação que tinha da obra platônica. Êle conhecia Platão através de Boécio e de Aristóteles. E quando constroi o pensamento da participação, como esta devera ser compreendida, êle o constroi nos degraus do genuíno platonismo. É o que mais uma vez nos revela o imenso talento dêsse genial filósofo, luminar do pensamento humano, pois dispondo de tão magros recursos de textos, conseguiu alcançar o que o grande grego havia construído. Esta é também a razão que nos leva a afirmar, contra a opinião dos tomistas que conhecemos, que Tomás de Aquino é mais platônico que aristotélico. E a prova dessa afirmação virá a seu tempo.

A máxima realidade está nêle, portanto. É o Ser Supremo, primeiro, o mais real, e é êle que dá realidade aos outros, pois o nada não poderia dar realidade, porque não a tem.

## A CRÍTICA DE ROSS

Demonstra Platão que é *um* o que o homem capta em primeiro lugar, o *um* e o *bem*, sem os quais nada captaria. Todo o nosso conhecimento, já o demonstramos em trabalhos anteriores, funda-se na captação do *um*, da unidade. Só a unidade pode ser objecto de conhecimento, pois o que não é de certo modo um é nada, e o nada não pode ser objecto de uma captação. O que não é uma unidade não tem qualquer presença, e o que não tem qualquer presença é nada. Ora, se capto o verde dêste objecto capto *um* verde, pois se não é *um*, é nada. O um é, portanto, primeiro na inteligência. Um e bem se implicam mùtuamente, como já o demonstramos em "Filosofia Concreta". O Ser Supremo é Um em si e Bem em si.

E não cabe aqui a crítica de Ross.

Reproduzamos primeiramente as suas palavras:

"Many interpreters of Plato have said that in his system God and the Idea of good are identical; but this view cannot be maintained. It wood be ruer to say two thigs: First, that while any Idea, and therefore the Idea of good, is for Plato always a universal, a nature, wherever he speaks of God he means a being having a nature, and in particular not goodeness but a supremely good being." (Ross "Platb's Theory of Ideas, p. 43, ed. Oxford).

Em suma, para Ross, não há identidade entre Deus e a idéia (forma) do bem. Deus, para Platão, tem uma natureza e não é subjectivamente (in particular) a bondade. *Êle é apenas um ser supremamente bom.*

Ora, se êle é um ser supremamente bom é o bem no máximo grau de ser bom. E que é o bem no máximo grau de ser bom senão o próprio bem? Portanto, êle é o proprio bem, êle é subjectivamente o bem; ou melhor, Deus e Bem são idênticos.

E se não o fôsse, haveria um ser que seria supremamente o bem, e teria mais ser que o Ser Supremo, o que seria absurdo. Ross se tivesse meditado melhor teria chegado a êste ponto, o que evitaria outros erros, sem que tal afirmativa queira desmerecer o valor de sua obra para os actuais estudos do pensamento platônico.

## NATUREZA DAS FORMAS

Para levarmos àvante nosso exame sôbre a participação, como rectamente deve ser afirmada, precisamos examinar agora a natureza das formas platônicas.

Já vimos que não é apenas o produto de uma abstracção, como o pensou Tomás de Aquino, o que aliás é o pensamento mais comum. Se as alcançamos através da ascese abstractista, a sua realidade é outra, como já o demonstramos.

No homem sensível, não há apenas a forma humana, mas algo que é separado da forma humana-em-si, seu corpo, a matéria que o constitui. O homem-em-si é apenas o que se contém na *humanitas.* Esta, portanto, é autônoma ao homem sensível, tem uma estructura formal, uma integridade formal, caracteres que distinguem a Forma de os sêres sensíveis, pois êstes não são autônomos, nem têm uma integridade formal, pois são isto e aquilo, tem isto e aquilo, são *compostos* e *limitados,* e não são *apenas* o formal. São os sêres sensíveis, compostos de matéria e forma. Esta é recebida naquela, e é recebida proporcionadamente à capacidade de receber desta; portanto, a forma, *nesta* matéria, não possui a perfeição formal, a integridade absoluta da forma. Conseqüentemente, o ser sensível participa, tem *parcialmente* a forma.

Êste será um ponto de partida para Parmênides tentar refutar o pensamento socrático. Mas essa participação por composição não é a genuinamente platônica. E se Sócrates, nesse diálogo, não soube responder devidamente, é porque havia nessa obra o intuito nobre e aristocrático de Platão de dar tôda "chance" a Parmênides. Mas tal não implica que o pensamento socrático não pudesse ter uma defeza melhor.

Se fôsse êsse o sentido da participação platônica, a crítica seria procedente. Eis por que temos de prosseguir no exame para que se esclareçam bem as passagens dêste diálogo, o que nos servirá para compreendermos melhor a obra do autor de "A República".

Se a participação se desse apenas por composição, teríamos de partir da afirmação de que a matéria limita a forma. Conseqüentemente, é a matéria um factor de imperfeição. Nêste caso, a matéria seria, por sua vez, autônoma e independente.

Parece ser êsse o pensamento platônico. É o que vemos afirmado em Petrus Lombardus; é o que transparece na exegese do "*Timeu*", que Tomás de Aquino conhecia. "No "*Timeu*",

Platão afirma que há três princípios, a saber: Deus, o exemplar e a matéria. São êles incriados e sem princípio, e Deus é o artesão antes que o criador" (II Sent., d.1, init.). Mas não esqueçamos que, naquele diálogo, há duas passagens que nos permitem compreender bem o "mito do demiurgo". Temo-lo em 28 *c* — "Contudo, descobrir o autor e o pai dêsse Universo é uma grande façanha, e quando o tenhamos descoberto, *é impossível divulgá-lo a todos.*" Salientamos tais palavras para que sejam bem consideradas. E prossegue êle em 29 *d* :"... é mister... lembrando-nos de mim que falo, e vós que julgais, (que) somos homens, de modo que nos basta aceitar, nessas matérias, um conto verossimilhante (*mython apodekoménous*), e que não devemos buscar mais longe." É evidente, aqui, que o mito do demiurgo é apenas simbólico, e sendo tal não pode ser examinado pelos caminhos da lógica aristotélica, mas sim através de uma dialéctica simbólica, portanto pelo caminho da dialéctica socrático-platônica através das analogias. Afirmar a independência dos três elementos é interpretar, através dos cânones aristotélicos, o que é expressado dentro dos cânones socrático-platônicos.[1].

## A PARTICIPAÇÃO POR COMPOSIÇÃO

A participação por composição consistiria, pois, *em receber particularmente o que pertence universalmente a um outro.*

Neste caso, a matéria, que seria *independente* e separada das Formas, receberia, não pròpriamente as formas, mas o seu influxo, a influência, como interpreta Geiger ao comentar Tomás de Aquino. Por ser a matéria imperfeita, recebe *imperfeitamente* a forma.

Em "Lógica e Dialéctica", demonstramos que não procede a afirmação de que Platão estabeleça a matéria como ser autônomo e independente, e no decurso de nossos comentários à sua obra provamo-lo com maior soma de elementos.

---

(1) Em nossos comentários ao "Timeu", levamos mais longe essa análise, o que aqui é impossível de fazer, e provamos, de modo mais firme ainda, a improcedência da tese daqueles que querem fundar o pensamento de Platão no mito do demiurgo, tomando-o ao pé da letra. Em "Pitágoras e o Tema do Número" examinamos a tese do demiurgo, onde fixamos suas origens no pitagorismo.

A participação genuinamente platônica não é a de composição, pois, se fôsse, a forma se ubiquaria na matéria, e estaria negada a *imitação*, estaria negada a *methexis*.

Parmênides, por considerá-la assim, fàcilmente destrói a concepção socrática. O jovem Sócrates ainda não havia captado em tôda a sua profundidade o próprio pensamento, que não poderia ser o de uma participação por composição. Nesse momento, não sabe o que responder-lhe, mas o saberia depois, quando os anos lhe permitiriam aprofundar as suas idéias, e quando aquêle já não estaria presente para ouvi-las.

Se assim fôsse, a matéria *exerceria* uma acção delimitante sôbre a forma imutável, o que é absurdo. A matéria apenas *copia* materialmente, isto é, dentro da sua natureza, a forma, uma projecção daquela; não a contém em si, não constitui com ela uma composição, pois a forma permanece imutável, apesar das coisas que a imitam, como a triangularidade permanece sendo a triangularidade, apesar dos triângulos êstes ou aquêles.

Resta-nos, portanto, procurar mais distante, outra espécie de participação.

Tomás de Aquino via a participação assim, como a haviam visto os que o precederam, e sôbre os quais fundou o seu pensamento sôbre Platão.

Dois caminhos se defrontam agora: ou a forma é uma verdadeira causa eficiente, que actua sôbre a matéria, modelando-a, e é a imperfeição desta que obstaculiza a perfeição da forma ou, então, a matéria compõe-se com a forma, para dar surgimento ao ser composto, êste ou aquêle. Esta solução já está afastada. Restaria, portanto, a primeira.

Segundo Tomás de Aquino: "(os platônicos) afirmavam que as formas, que estão na matéria, são produzidas pelas formas imateriais, porque consideravam êles que as formas materiais são espécies de participações das formas imateriais" (Summa Theologica - I, q. 110, a. 2, c).

Partindo dessa afirmativa, é êle levado a mostrar o êrro de Aristóteles, que vira na participação platônica apenas uma afirmação verbal, pois não considerara o papel de causa eficiente que as formas exercem sôbre a matéria.

Mas, na verdade, não é êsse o pensamento platônico. Não há, aqui, pròpriamente *causalidade*, no sentido tão restricto, ou melhor, tão esquemático como é aceito comumente. As idéias não são uma causa de geração de um ser, de uma geração substancial. Elas não modelam a matéria; não há uma acção. Teríamos, aqui, uma visão meramente *física*, que bem se enqua-

dra no modo de ver aristotélico, que jamais se afasta do empirismo, mas que não é o genuinamente platônico.

## O SER PARA PLATÃO

Afirma-se ainda que, no sistema platônico, a cópula *ser* tem o sentido de uma *identidade* absoluta. Ora, tal afirmativa é improcedente. Se o platonismo afirma que a coisa imita a forma e que, por ser imperfeito o imitante, é imperfeita a imitação, como poderia afirmar a identidade entre o imitante e o imitado? Admira-nos que tão conspícuos filósofos e exegetas afirmem tais coisas. O que realmente o platonismo quer afirmar é que há, de certo modo, uma identidade entre o ser e o que êle é, entre o analogado (o ser êste ou aquêle) e o seu *logos analogante*, ou a forma, a qual cumpre examinar e descobrir. O homem *tem* humanidade mas não *é* humanidade. Se assim fôsse assistiria razão a Hípias em seu debate com Sócrates. Êste procurava o *logos* da beleza, enquanto aquêle apontava os sêres belos. Se o homem *tem* humanidade não é a humanidade, o que não proibe que tenha algo que não seja a humanidade. Não se empreste tamanha incoêrencia ao pensamento de Platão.

Assim, quando se diz que algo é mais branco, não quer dizer que tenha mais brancura, mas que é verdadeiramente mais branco, isto é, participa em um grau mais elevado da brancura. Mas o menos branco e o mais branco têm uma razão, o logos da brancura, são sempre brancura. Há, assim, na participação, algo que é unívoco, e algo que é gradativo. O participante participa, pois, do participado, em algo, unìvocamente, e, em algo, gradativamente.

A unicidade é da forma, da lei de proporcionalidade intrínseca da coisa, enquanto a gradatividade é condicionada pelos limites que interpõe o participante. Assim, num triângulo qualquer, há a triangularidade, a mesma sempre em todos os triângulos, mas êste ou aquêle triângulo não a realiza em sua plenitude, nem o podia fazer; pois, se com a forma se identificasse, seria ela. E, nesse caso, êste triângulo aqui seria a triangularidade. E sendo êste triângulo um ser físico, a triangularidade seria algo físico e não a lei de proporcionalidade intrínseca dos triângulos, que é pròpriamente a forma da triangularidade. Há, aqui, um ponto de identificação entre o pensamento platônico e o pitagórico, pois a forma é para êste um

*arithmós,* o qual é a lei de proporcionalidade intrínseca do ser. É por essa razão que o pensamento tardio de Platão é decididamente pitagórico.[1].

Assim, da coisa branca, dizemos que *é* branca e *tem* brancura, mas da brancura dizemos que é brancura, e não que tem brancura.

## A FORMA EM SI

A forma em si mesma é apenas ela mesma. A forma não admite nenhum predicado *fora* dela. Assim a humanidade é apenas humanidade. É o que Santo Agostinho mostrava ao exemplificar que não se podia atribuir-lhe, de modo algum, a mortalidade, porque mortal não é da essência daquela. Mas o homem êste ou aquêle é mortal. Mas homem é uma noção conotativa, enquanto aquela é uma noção absoluta, e uma noção dessa espécie não tolera nada que seja "exterior" ao seu conteúdo, enquanto aquela pode receber predicados accidentais de número ilimitado. Era o que também afirmava Tomás de Aquino.

O que todos os entes têm em comum é o *ser.* Demonstramos em "Filosofia Concreta" que *ser* não tem graus, pois menos que ser é nada, e mais que ser ainda seria ser. O que constitui pròpriamente os graus são os modos de ser mais intensistamente isto ou aquilo. Há uma univocidade em tudo o que é quanto ao *logos* do ser, enquanto *logos* da onticidade, não quanto ao *logos* considerado ontològicamente, pois êste ser pode ter mais perfeições que outros, mas, como ser que é, é como qualquer ser que é,

Assim dois sêres, enquanto ônticos, são, mas quanto à sua razão de ser isto ou aquilo, ontològicamente, são mais ou menos, embora a razão de ser isto ou aquilo, em ambos, é a mesma, porque há um invariante da forma, uma homogeneidade formal, que lhe dá a existência de ser isto ou aquilo.

Há, assim, na participação, uma identidade. E o platonismo a afirmava. Mas dai concluir que afirmava apenas isso, e só isso, há um exagêro que vai além do genuíno pensamento de Platão.

---

(1) A forma *in re,* na coisa, a lei de proporcionalidade intrínseca desta (*hoc*) coisa, imita a forma (*eidos*), porque esta coisa é determinada pela forma que tem, que lhe é proporcional.

Todos os entes participam do ser, da unidade (do um), do bem, em suma dos transcedentais. Mas nem todos participam desta ou daquela forma; isto é, nem todos têm sempre os mesmos *logoi*. Há *logoi* que pertencem a um e não a outro.

Não esgotamos com isso o tema da participação no platonismo, mas apenas oferecemos os elementos mais importantes que nos permitam prosseguir na análise do pensamento socrático-platônico. A êsse tema, teremos muitas vêzes de retornar, não só para ampliar a sua análise, mas também para examinar mais cuidadosamente o pensamento do aristotelismo, do tomismo e outros, que não se desligam do pensamento grego. Mas, o que dissemos, julgamos por ora suficiente, e nos favorecerá, no decorrer da análise dos diálogos platônicos, a novas incursões em outros terrenos, o que será sobejamente útil para a finalidade dessa obra que ora empreendemos: a de dar uma visão mais nítida e genuína que possível do pensamento platônico.

## EXAME DO DIÁLOGO

Podemos agora examinar esta parte do diálogo. Parmênides pergunta se a participação é de uma parte da forma ou da sua totalidade. Ora, vê-se claramente que Parmênides quer afirmar que, na participação, há a recepção da forma, ou total ou parcial. Se total, sendo ela recebida *em* uma coisa, nessa coisa está contida, e como poderia estar também em outra? Torna, assim, *física* a forma. Esta vai compor o ser físico da coisa. Conseqüentemente, será absurdo estar em outras. E se está em outras, é que uma parte da forma está nesta coisa e outra parte naquela, que é semelhante a esta. É uma migalha da forma aqui, outra ali, outra acolá. Se é assim, a forma é divísivel. Mas todo êsse argumentar está compreendido numa esquemática física e na confusão entre *forma eidética* e *forma in re*.

Sócrates procura responder, lançando mão de um argumento que Proclo afirma ser de Zeno, que aquêle analògicamente aproveita. Parmênides retruca, e Sócrates recolhe-se a um *talvez*. Êle vacila. Teme responder. Procura explicar canhestramente, para afirmar a participação *da parte*. Parmênides vence-o aqui, pois então a forma é divisível e, dêste modo, os objectos participam apenas de uma parte dela, de uma migalha e, neste caso, nenhum ser a tem integralmente. Sócrates embaraça-se.

Parmênides aproveita-se da fraqueza e prossegue levando a sua solução física aos extremos. Se a grandeza em si é divisível, cada uma das suas múltiplas partes são grandes, mas por uma parte de grandeza menor que a grandeza formal, portanto menor que a própria grandeza. Se recebe uma parcela da igualdade, a que recebe, por ser parcela, é menor que a igualdade, e se temos uma parte do pequeno, o pequeno-em-si será maior que essa parte, e o participante seria menor que o menor. Sócrates enleia-se, e Parmênides triunfante pergunta como pode haver participação, se não é possível nem participar da totalidade da forma nem de suas partes?

Ora, todos êsses argumentos de Parmênides são fragéis, considerando-se o que já dissemos.

# PARMÊNIDES

## (CONTINUAÇÃO)

— *Pois bem, como enfrentarias o seguinte problema?*

— *Qual?*

132 A — *Eis, penso, o que te faz julgar que cada idéia é uma: quando vários objectos te parecem grandes, se tu olhas todos ao mesmo tempo, parecer-te-á sem dúvida que há, em todos, um só e mesmo carácter, de onde inferes que a grandeza é uma.*

— *Isto é verdade, disse Sócrates.*

— *Mas se juntas ao mesmo tempo, em teu pensamento a própria grandeza e as coisas grandes, não vês aparecer ainda uma outra grandeza, pela qual tôdas aquelas parecem necessàriamente grandes?*

— *Parece.*

B — *Portanto, uma outra forma de grandeza aparece, e inclui por isso a grandeza em si e seus participantes. Depois, após tudo isso, uma outra, pela qual tudo isso é grande, e cada uma de tuas formas não mais será única, mas infinita multiplicidade.*[14].

---

(14) Apresenta-se agora o argumento "do terceiro homem": se o que se afirma de muitas coisas ao mesmo tempo é distinto dessas coisas e subsistente por si, haverá, sendo afirmado o homem, os indivíduos e a Forma, um terceiro homem distinto e também distintos indivíduos e a Forma. Haverá ainda um quarto, depois um quinto e assim ao infinito. (Alexandre, *in Metaph.* 990 b 15, pág. 83, Hayduck). (Diès).

Mas a objecção não era nova para Platão, anota Chambry. Com efeito, êle disse (Rep. 597 c) que não há senão uma só *forma* de alguma coisa, por exemplo, do leito: "pois se Deus houvesse feito sòmente dois leitos, um outro apareceria dos quais êsses dois teriam a forma, e seria êsse último o leito, não os dois outros."

## COMENTÁRIOS

É evidente, pelo que já vimos, que a participação no pensamento socrático-platônico, não é de *composição,* pois a forma não se compõe com a matéria para dar surgimento a alguma coisa. Mas o que é, contudo, evidente, é que *há,* na coisa, uma forma também. Não sendo esta o *eidos* imutável, eterno e singular, só pode ser uma cópia daquela. E como se poderia dar essa cópia? Ela se dá pela disposição da matéria à semelhança da forma, ou melhor: a proporcionalidade intrínseca do ser repete, *materialmente,* o que a forma é *imaterialmente.* Há, assim, uma analogia entre a forma concreta (o esquema concreto) da coisa (*in re*), e a forma eidética do platonismo.

Uma série de problemas surgem aqui, genuínas aporias, sem cuja solução não é possível alcançar-se rectamente o pensamento platônico. Vamos salientar algumas das principais, cujas respostas, embora estejam contidas na seqüência dos comentários que oferecemos aos outros diálogos, serão, contudo, expostas em linhas gerais neste. Colocam-se, desde logo, os seguintes problemas, sem cuja solução, a participação socrático-platônica não pode ser devidamente entendida:

1) Que é matéria, em que consiste?
2) Como, nesta, pode haver uma imitação da *forma eidética?* O que há nesta que fundamente a imitação?
3) São as formas eidéticas separadas? E se são, em que consiste essa separação? Ademais, qual o modo de ser das formas eidéticas?
4) Se as formas eidéticas actuam ou não na matéria, se actuam, como se explicaria essa actuação, e se não actuam, como a matéria, de per si, poderia imitar a forma eidética?

## A MATÉRIA PARA PLATÃO

Em nossos comentários ao "Timeu" estudamos com mais proficiência o conceito platônico de matéria, bem como em "Pitágoras e o Tema do Número". Contudo, em Platão, a matéria surge como um ser de natureza plástica (ekmageion) como uma massa capaz de ser assumida por ilimitadas formas, ao copiá-las.

A matéria é assim *modelável* e capaz de imitar as formas. Não é, para êle, um puro nada, porque seria absurdo, mas sim um ser capaz de receber de mínima até máxima determinação (díada indeterminada, mas determinável). Mais adiante demonstraremos que a matéria não é um *outro* fora do ser, como pretendem aquêles que o classificam de dualista. A matéria é a capacidade de assumir formas corpóreas, por imitação, *mimesis*. Sabemos que há aqui uma longa controvérsia entre os exegetas. Para alguns, a matéria é um puro nada, para outros ela nada mais é que o espaço, isto é, o grande vácuo, que é modelado pelo demiurgo, como vemos no mito exposto no "Timeu". Como as formas transcendem ao tempo e ao espaço, enquanto as coisas sensíveis estão nêles, a separação entre as formas e a matéria evidenciar-se-ia por essa distinção: as formas não pertencem ao tempo e ao espaço, enquanto as coisas sensíveis materiais, a êles pertencem. Êste pensamento de Platão é pròpriamente da maturidade da sua concepção, quando já sofrera as influências pitagóricas. A interpretação inegàvelmente capciosa, que Aristóteles fêz da doutrina platônica, foi sem dúvida a causa de tantos erros nas futuras interpretações, pois indubitàvelmente a personalidade do Estagirita influiu sôbre os posteros. Aristóteles afanou-se por transformá-lo em dualista. Ademais admitia que êle apenas reconhecera duas das quatro causas estabelecidas, ou seja, a material e a formal, tendo ignorado a eficiente e a final. Que êle houvesse estabelecido a causa material e a formal não há dúvida. No entanto, que houvesse identificado o espaço com a matéria, como pretende Aristóteles, não procede.

Não há dúvida que no "Timeu", a passagem 50 a 5. b 6 favorece essa interpretação, mas é preciso reconhecer que tem ela mais um carácter descritivo do que pròpriamente o intuito de definir a essência da matéria. Em nossos comentários aos outros diálogos de Platão, mostraremos que a causa final e a eficiente já haviam sido estabelecidas por Platão, como se observa no "Fédon".

Na seqüência de nossos próximos comentários, revelaremos o que pròpriamente entendia êle por matéria. Quanto à pecha de dualista que lhe atribuíram, em "Lógica e Dialéctica" demonstramos a sua improcedência. Ademais, os estudos que Ross fêz em sua obra citada, da página 234 a 245, mostram, de modo inequívoco, a improcedência da afirmativa aristotélica. Sabemos, contudo, que a obra platônica é um manancial de ilimitadas sugestões e que, através dos tempos, será objecto ainda de muitos exames, pois não estão esgotadas tôdas as possibilidades de análise que ela oferece. Mas o que inegàvelmente ficará para sempre estabelecido, é que Aristóteles procedeu capciosamente na interpretação do pensamento de seu antigo mestre, como também o fêz em relação a outros filósofos.

## A HUMANITAS

Lògicamente, o sujeito não *é* o predicado, mas *tem* o predicado. João é homem, mas lògicamente não é êle a *humanitas,* mas tem a *humanitas.* Nenhum ser finito *é* plenamente a sua forma, se é êle composto de matéria e forma.

Todo o ser composto de matéria e forma *tem* uma forma, não *é,* porém, a forma porque é composto de matéria e forma. Assim êste vaso, não é a forma vaso, mas tem a forma *do* vaso. Assim dizemos que êste homem não é a *humanitas,* mas tem a forma *da humanitas.* A preposição *de* é aqui de uma riqueza extraordinária, pois nos aponta que êste ser tem a forma de isto ou aquilo, formalmente considerado. O ser, que é isto ou aquilo, tem a forma disto ou daquilo. A forma dêste homem, João, é forma da *humanitas,* e esta, por sua vez, é uma forma. Assim a forma do individual repete a forma que naquela não se esgota, por não estar contida nêle.

A forma, neste ser, está sujeita às mutações de corrupção, pois os sêres, ao perderem a sua forma, corrompem-se. Mas tal se dá com a forma no ser, não a forma, porque se um ser determinado corrompe-se, por perder a sua forma, como, por exemplo, o álcool que, na análise química do laboratório, torna-se outra espécie química de ser, a forma do álcool, êste ou aquêle, não se corrompe, mas sim o que *tinha* a forma *do* álcool.

Se um homem perece e o seu corpo se corrompe, e é já cadáver, tal não acontece com a forma da *humanitas,* pois esta continua sendo a *humanitas.*

As fórmulas químicas indicam as proporções de suas partes, embora tais expressões sejam meramente quantitativas e referentes apenas à emergência das coisas químicas.

Temos aí a lei de proporcionalidade intrínseca do corpo químico. É a sua fórmula (formazinha). E essa fórmula nos aponta a lei de proporcionalidade intrínseca daquele ser. Se o hidrogênio, o oxigênio, o carbono, etc. dêste conjunto se combinam com outra proporcionalidade intrínseca, deixa de existir êste (*hoc*) álcool, cuja forma concreta corrompeu-se, mas não a forma eidética, que é a lei de proporcionalidade intrínseca dêste álcool.

Esta corresponde ao *eidos* platônico. A fórmula química expressa apenas, no quantitativo emergente, a lei de proporcionalidade intrínseca do álcool metílico, por exemplo. Essa lei é invariante e imutável.

O exemplo, que damos, embora elementar, é suficiente para permitir-nos compreender o que entendia Platão por *eidos*.

## FORMAS SEM SUBJECTIVIDADES REPRESENTATIVAS

Mas há formas que não têm uma matéria para representá-las subjectivamente. Assim a justiça, o equilíbrio, o movimento, a beleza, etc., não encontram sêres que subjectivamente o sejam. Não está aqui a beleza. Êste ser (hoc) não é a beleza, mas tem a beleza. Êste ser participa da beleza, como dela participa aquêle outro. Assim há sêres humanos belos, coisas belas, manhãs belas, por que participam da beleza, sem serem a beleza, como um corpo branco participa da brancura sem ser a brancura.

Vê-se que há duas espécies de participação, aqui: a dos sêres que participam da forma, *representando-a* subjectivamente, como o homem, com a *humanitas*, e a dos sêres que participam em sua forma de uma forma, que não é subjectivamente representada, como a beleza, pois não há um ser finito que seja subjectivamente ela.

A participação é uma ordem de similitudes. Êste ser, que é belo, assemelha-se à beleza.

Para Tomás de Aquino, a participação é uma ordem de similitude, porque participar, para uma forma, é ser em estado limitado o que uma outra forma é, ou num grau mais perfeito, ou num estado absoluto. Nesse sentido tomista, não há participação, por parte dêste homem, da *humanitas*.

João, como homem, na verdade a *representa*, sem ser ela.

Mas, para Platão, há, porque êste homem não é subjectivamente a forma da *humanitas*, mas do composto que tem a forma da *humanitas*. A posição platônica parece apenas lógica. Mas qual seria o seu fundamento ontológico?

Ora, se desaparecessem os homens, teria desaparecido a forma da *humanitas?* Se desaparecesse todo álcool metílico do universo, teria desaparecido, teria sido anulado, nihilificado, o esquema eidético (a forma para Platão) do álcool metílico? E antes de surgir no universo o álcool metílico era a sua lei de proporcionalidade intrínseca, expressa no esquema eidético, que é a sua forma, um absoluto nada? Como poderia ter surgido o álcool metílico se fôsse nada? Era um possível formal na ordem do ser. Mas êsse possível formal tinha uma eficácia, pois, do contrário, não poder-se-ia manifestar jamais em modos de ser, pois o nada nada pode.

Mas dir-se-ia que são as possibilidades de combinações numéricas dos elementos componentes do álcool metílico, que permitem o surgimento de sua forma. Mas que sejam. Contudo, neste caso, é preciso admitir-se que a forma estaria na lei de proporcionalidade intrínseca do álcool metílico, que tais elementos químicos podem realizar ao se comporem. Ora, essa lei não é algo físico, nem algo subjectivamente existente aqui ou ali. E Platão sempre compreendeu que as formas não pertenciam a êste mundo das coisas sensíveis e corpóreas, mas a um mundo de formas (um mundo eidético). Há, no ser, fonte e origem de tôdas as coisas, de onde tôdas as coisas surgem, o poder de realizar o álcool metílico, o poder de ordenar diversos sêres numa proporcionalidade intrínseca esta, e que não é aquela, que constitui a do álcool metílico.

## A FORMA PLATÔNICA

Temos aí a forma platônica. E esta não está aqui nem ali, mas na ordem do ser. E sempre que sêres, em suas combinações, imitam a estructura de sua proporcionalidade intrínseca, surge o álcool metílico, desde que as condições externas não lhe sejam adversas.

Assim o equilíbrio tem uma forma, e todos os sêres, que repetem a lei de proporcionalidade intrínseca do equilíbrio, tem o equilíbrio, e assim a justiça, e assim a beleza, e assim de tudo quanto não encontramos um representante subjectivo, que o seja aqui e agora, mas que o repete.

A essência de um ser é a forma, que êle subjectivamente realiza. Assim a essência do homem é a forma que êle subjectivamente (matéria) realiza aqui e agora. A essência humana, portanto, é matéria e forma. E Aristóteles, quando diz que o homem é um animal (corpo, matéria) racional (a *rationalitas* é a forma), nada mais diz senão o que já estava ímplicito no platonismo.

E como não há meio têrmo entre ser e nada, a forma eidética não pode ser nada; é, portanto, um ser. Mas não é um ser físico, um ser sensível, mas um ser eidético.

E quando Platão afirma que é o *eidos* que é real, e que o mundo sensível é apenas o mundo da aparência, o mundo que aparece aos nossos sentidos, afirma êle que o que dá realidade de ser isto ou aquilo ao ente é a forma, que êle imita, pois, não é a forma de álcool metílico que dá realidade a êste (hoc) álcool metílico? Pois se êste conjunto de hidrogênio, oxigênio, etc. não tivesse a forma do álcool metílico seria álcool metílico? O que lhe dá, portanto, realidade é a forma, a forma participada, a forma que a disposição porporcional do hidrogênio e do oxigênio e do carbono imitam.

## PARTICIPAR É RECEBER

Portanto, participar, no platonismo, é *receber*, mas não se inclua nesse conceito a dualidade entre o sujeito que recebe, e o recebido. Não há composição da matéria com a forma eidética. A matéria não a recebe, mas a matéria é disposta de modo a formar uma proporcionalidade intrínseca, que é esta coisa e não aquela. E é através dessa proporcionalidade intrínseca, que é ora isto, ora aquilo. A matéria é, assim, a potência para receber formas, como o mostramos em "Filosofia Concreta", o que ainda está contido no genuíno pensamento platônico. É por isso que a matéria é a Díada indefinida do Grande (adição) e do Pequeno (diminuição), pois ela permite compor, juntar, unir partes diferentes e separar.

Ora, a forma eidética (eidos) não é da matéria, como vimos, e, por não ser dela, é dela separada, e, daí, a afirmação platônica de que as formas (*eide*) são separadas. Eis por que as formas separadas são causas da geração e da existência das coisas naturais, porque a matéria participa, de certo modo, das formas separadas, e por participar delas a nossa mente, de certo modo são elas causa do nosso conhecimento, pois a

participação das formas separadas pela nossa alma é a ciência (Arist. *Física*, 247 de 10 em diante).

Como, para Platão, a matéria tinha um *topos* (lugar), e como as *eide* (formas) são separadas da matéria, não são matéria. Essas e os números não têm topicidade, não ocupam um lugar, e pertencem a um mundo que não é temporal, pois há tempo onde há movimento, e há movimento onde há matéria.

E não pertencendo a forma ao mundo da matéria, a que vemos na matéria é apenas uma cópia *material* do que é *formal*. O tempo copia a eternidade e a matéria copia as formas (*eide*). E como aquela é imperfeita, e tanto o é que precisa da forma para ser isto ou aquilo, sua cópia é apenas uma similutide da forma, proporcionadamente ao que é, matéria, portanto imperfeita. A forma, *na* matéria, é apenas uma similitude da forma eidética.

Mas, como pode a matéria copiar a forma? Ora, a forma é ser, e a matéria também o é. A aptidão da matéria em ser cópia desta ou daquela forma lhe é dada pelo ser que ela é. O nada absolutamente não poderia copiar, porque não é. Mas a matéria, porque *é*, pode copiar o que é. Mas copia, proporcionadamente à realidade que é.

Colocado o platonismo desta maneira, vê-se perfeitamente que é uma filosofia coerente, e os absurdos apontados por seus adversários surgiram apenas da má compreensão de suas teses. A deficiência não estava na doutrina do divino autor dos diálogos, mas na compreensão de seus opositores.[1].

## O ARGUMENTO DO TERCEIRO HOMEM

Neste trecho do diálogo, estamos em face do argumento chamado do "terceiro homem". Os objectos grandes são grandes porque participam da grandeza. Mas juntando-se todos os objectos grandes mais a grandeza, tudo isso, que é grandeza, assemelha-se ou participa de uma outra forma da grandeza, que inclui a primeira e os objectos grandes. E se juntarmos êstes e mais as duas grandezas, participam êles de uma outra forma da grandeza, maior ainda que as anteriores, e assim

(1) Ainda não esgotamos o tema da participação com estas palavras. Oportunamente iremos mostrar que as afirmativas mais seguras de Aristóteles e de Tomás de Aquino são precisamente aquelas que estão implícitas no pensamento de Platão.

ao infinito. O mesmo se daria com os homens que participam da humanidade, mas aquêles juntos a esta, participam de outra humanidade e, assim, sucessivamente.

Êste "argumento do terceiro homem", foi esgrimido contra Platão, e dêste era conhecido. O intuito é mostrar que não há uma "única" forma, mas muitas, infinitas até. Na nota de Chambry, está uma resposta ao argumento, que embaraçou a Sócrates, que retrucou apenas com um "parece". Mais adiante, Sócrates, procurará outra solução, que examinaremos.

Contudo, é evidente o sofisma de Parmênides, pois a conjunção dessa multiplicidade é feita noèticamente (no espírito humano). A forma da grandeza não é da mesma natureza que as coisas grandes e, portanto, a sua reunião não acrescentaria nenhuma grandeza maior, como êle pretende, por considerar fìsicamente a forma, o que aliás é o esquema sempre presente em suas críticas. A natureza das formas é meramente eidética e ideal, sem dependência dos esquemas noéticos.

O idealismo platônico é realismo, e não mero representativismo psicológico. O nosso espírito (*nous*) participa das formas, e essa participação manifesta-se na inteligibilidade de onde decorre a ciência. O esquema eidético-noético, que o nosso espírito constroí, analoga-se com o eidético da forma, mas não se identifica com êste, pois é êle da nossa temporalidade e finitude, enquanto aquêle é da eternidade. Tal não implica, porém, que não haja uma correspondência entre o esquema eidético-noético e o eidético na ordem do ser (ontológico).

Parmênides confunde a ordem noológica com a ontológica. No intelecto do homem, está a carne e o osso, não (*haec*) esta carne nem êste (*hoc*) osso. Há, no que o intelecto abstrai, uma correspondência com o que é abstracto, segundo o ser (*secundum esse*). Essa a razão por que só a mente humana poderia penetrar no mundo das sombras (metáfora constantemente usada por Platão para expressar as coisas participantes), para alcançar o mundo eidético. Nossa mente tem uma aptidão e uma correspondência que lhe permite alcançar o mundo eidético, proporcionadamente à sua limitação e natureza. Daí não se conclui que tudo quanto a mente é capaz de abstrair, todos os conceitos, que é capaz de construir, sejam correspondentes a realidades eidéticas, mas apenas o são aquêles rectamente construídos. Analisaremos mais adiante êste tema de magna importância para a boa compreensão do pensamento platônico.

# PARMÊNIDES

## (CONTINUAÇÃO)

*— Mas talvez, Parmênides, replicou Sócrates, cada uma dessas formas não sejam mais que um pensamento, e ter-se-iam elas formado apenas no espírito. Nesse caso, cada forma seria* uma *e não seria mais exposta às conseqüências que acabas de expor.*

C *— Então cada pensamento seria* um, *mas pensamento de nada!*

*— Mas é impossível, disse êle.*

*— Então pensamento de alguma coisa?*

*— Sim.*

*— Que é, ou que não é?*

*— Que é.*

*— Não é o objecto dêsse pensamento alguma coisa que é* um, *e que êste pensamento pensa como presente a tôda uma série de coisas, sendo uma idéia única?*

*— Sim.*

*— Mas um pensamento assim, sendo* um *e sempre o mesmo em tôdas coisas, não seria uma forma?*

*— Isso também é evidentemente necessário.*

*— Mas, então, disse Parmênides, se as outras coisas participam necessàriamente das formas, como dizes, não és forçado a crer, ou que tudo é feito de pensamento, e que tudo pensa, ou que tudo, embora pensamento, não pensa?*

D *— Isso não se pode sustentar, disse Sócrates. Mas eis aqui, Parmênides, o que penso: essas formas existem na natureza como modêlos; as outras coisas assemelham-se a elas e são imitações, e essa participação*

*das coisas às formas não é outra coisa que a semelhança de umas às outras.*

*— Sim, então, replicou Parmênides, se uma coisa assemelha-se à forma, é possível que essa forma não seja semelhante à sua cópia, na medida que essa se lhe assemelhe, ou há algum meio de fazer que o semelhante não seja semelhante ao semelhante?*

*— Não há nenhum.*

*— Não é, portanto, necessário que o semelhante participe da mesma e única forma que seu semelhante?*

*— Absolutamente necessário.*

*— Mas, o pelo qual os semelhantes são semelhantes, pelo facto de tal participarem, não será a própria forma?*

*— Certamente.*

133 A *— É, portanto, impossível que uma coisa se assemelhe à forma, ou que a forma se assemelhe a uma outra coisa. Senão, além da forma, aparecerá uma outra forma e, se essa se assemelha à alguma coisa, uma outra ainda, e nunca uma nova forma cessaria de surgir, já que a forma se torna semelhante àquilo que participa dela.*

*— Nada de mais verdadeiro que o que dizes.*

*— Não é, portanto, pela semelhança que os semelhantes participam das formas. É preciso procurar um outro modo de participação.*[15].

*— Parece.*

*— Vês, então, Sócrates, concluiu Parmênides, em que dificuldades nos metemos, quando se toma à parte, sob o nome de formas, as realidades subsistentes em si.*

*— Sim, em grandes dificuldades, sem dúvida.*

---

(15) A mesma forma seria tanto paradigma como imagem. (Arist *Met.* 991 a, 31). (Diès).

## COMENTÁRIOS

Os problemas, que foram apresentados nos comentários acima, ainda exigem uma resposta, pois precisamos ver como Platão os solucionava, não só no que é explícito em sua obra, mas também no que nela é implícito, que podemos captar graças aos métodos dialécticos que dispomos.

A autonomia das formas platônicas é mantida pelo Ser Supremo. Admitindo-as como substâncias separadas, não lhes nega uma *certa* dependência em relação ao princípio Supremo do Um. Partindo dêle, é mister explicar como se dá o múltiplo. E se consideramos que a bondade é a característica do Um, é mister explicar a existência das realidades imperfeitas e do mal.

Sendo as formas alguma coisa e não nada, como vimos, cuja natureza não é material, são elas subsistentes e separadas da matéria. Mas, como tais, são elas a realidade, porque é imitando-as, ou delas participando, que as coisas são isto ou aquilo; têm uma realidade. A realidade, que há no mundo que aparece, no mundo fenomênico, é proporcional à participação das coisas às formas, o que já mostramos no comentário anterior.

### A SUBSISTÊNCIA DAS FORMAS

Resta-nos saber se as formas são subsistentes de per si, já que não pode haver dúvida que são subsistentes. A subsistência de per si pode ser distinguida em *absoluta* (*simpliciter*) e *relativa*. Êste livro, que está sôbre a mesa, é subsistente de per si relativamente, porque constitui uma unidade física, *fìsicamente* separada dos outros corpos. Não é, porém, um ser que tenha em si a sua própria razão de ser, um ser independen-

te, pois é um facto (um feito, de *efectum*), um ser factorado por outros, e que subsiste na ordem do ser. Só o Ser Supremo, que não é factorado, e subsiste por si mesmo, como o provamos apodìticamente em "Filosofia Concreta", é subsistente de per si *simpliciter*, absolutamente.

Qual das duas subsistências poderíamos predicar às formas. É mister ainda distinguir o ser subsistente em outro, como um accidente, que é um *inesse*, pois não constitui uma substância, na linguagem aristotélica, enquanto êste livro é uma substância. As formas não são accidentes de uma substância, o que passaremos a provar.

As formas, sendo subsistentes, só o podem ser: ou de per si absolutamente, ou de per si relativamente, ou em outro. Se de per si absolutamente, seriam elas sêres outros que o Ser Supremo, substâncias infinitas de per si subsistentes e independentes, princípios do ser, e estaríamos imersos no pluralismo, que não é uma posição platônica e que demonstramos, apodìcamente, ser absurdo, no livro que há pouco citamos. Seriam elas de per si relativamente, isto é, seriam substâncias, mas imersas na ordem do ser, substâncias imateriais, separadas no mundo cronotópico.

## A INFINITUDE DAS FORMAS

Ora, para Platão tais formas são infinitas. Mas impõe-se distinguir claramente a que infinitude quer êle referir-se. Não é a infinitude do Ser Supremo, pois cairíamos no pluralismo; portanto é de outra infinitude, a qual nos cabe distinguir. Em "Filosofia Concreta", mostramos que há infinitudes específicas, e as formas, como espécies que são (tomadas aqui no genuíno sentido de *eidos*, *species*, no latim), não são finitas com a finitude dos sêres cronotópicos. Elas são eternas, imutáveis, diz Platão.

A eternidade das formas é revelada porque, enquanto tais, não têm elas um princípio, um têrmo de início no ser, pois foram sempre, pois, do contrário, teriam vindo do nada. Se algo pode copiar (imitar, ou participar das formas) é que estas existiram sempre com o Ser Supremo, o qual, como o provamos, é eterno. São elas eternas até quando não há nenhum ser finito que delas participe. São imutáveis, porque não conhecem corrupção nem se transformam em outras, pois se tal se desse deixariam de ser o que eram, para não serem mais, pois a nova forma, que surge da transformação, é outra que

principiaria a ser, no precípuo momento que começaria a ser. Neste caso, as formas, tanto a primeira como a segunda, não seriam eternas. Portanto, são imutáveis porque são eternas.

## A IMUTABILIDADE

Mas é preciso entender claramente o que é imutabilidade. Nós conhecemos, da nossa experiência, a mutabilidade. As coisas finitas sofrem mutações várias, estudadas pelos filósofos anteriores a Platão, cujo exame foi prosseguido depois, com grande mérito, por Aristóteles. A mutabilidade das coisas finitas permite-nos compreender a imutabilidade, e esta, naquelas, seria a manutenção, a perduração constante e intérmina de seu modo de ser. Tal imutabilidade só se dá relativamente.

Ora, provamos que o Ser Supremo como criador é imutável, pois não se muda êle em outro, já que, se tal se desse, mudar-se-ia em nada, pois o ser, que muda em outro modo de ser, enquanto ser, é imutável, não enquanto é isto ou aquilo. Como no Ser Supremo, essência e existência se identificam, não há nêle mutabilidade, como o demonstramos de modo necessário.[1].

Já vimos ser improcedente a mutabilidade das formas. Como se compreenderia, então, a sua imutabilidade? Esta decorre da imutabilidade do Ser Supremo. E como as formas eidéticas não são cronotópicas, a sua imutabilidade não é a que poderíamos imaginar para um ser físico, pois a razão, o *logos* da forma, é imutável. A justiça é sempre justiça, o equilíbrio sempre equilíbrio, o amor sempre amor. E, ademais, *apenas* justiça, apenas equilíbrio, apenas amor, etc.

Ora, a justiça, o equilíbrio e o amor não se dão fora do ser, mas no ser.

Demonstramos, em comentários anteriores, que nenhum ser participante tem tôda a perfeição da forma participada, pois, se tal se desse, ambos se identificariam e seriam um só: a própria forma. Como os sêres materiais imitam as formas, sua imitação é proporcionada ao imitante, pois tôda imitação lhe é proporcionada. E como a matéria é um ser deficiente, sua imitação é deficiente.

---

(1) Sempre que nos referirmos, daqui por diante, a demonstrações apodíticas, ou seja através de juízos necessàriamente válidos, queremos nos referir ao nosso livro "Filosofia Concreta".

A subsistência das formas, portanto, está explicada. Não é absolutamente de per si, e não é factorada, pois a forma não é um facto (feito), pois ela não nasce num momento; é ela eterna com a eternidade do Ser Supremo. Sua depêndencia, portanto, não é a de um ser finito, cujo ser começa a ser, mas sim a dependência ontológica de um ser, que é de tôda eternidade, *do* Ser Supremo.

## AS FORMAS E O SER SUPREMO

Esta a razão porque falamos acima de "certa dependência". As formas são, assim, formas no Ser Supremo. E quando Tomás de Aquino as vai considerar como pensamentos de Deus, tal concepção já estava implícita na concepção platônica.

A participação dos sêres finitos dá-se através de uma *comunicação de natureza.* A natureza de uma coisa é o *syntheton,* o conjunto da sua materialidade e da sua *forma in re,* na coisa. Assim a natureza humana é a animalidade e a racionalidade, tomada em sua essência. Neste caso, natureza é a essência de um ser, considerada em sua classificação de substância primeira, a materialidade, e de sua substância segunda, a formalidade, para permanecermos dentro do pensamento aristotélico. Mas o ser êste ou aquêle inclui ainda tudo quanto o compõe, e que não é incluso na essência, mas, sim, na forma singular dêste ser (*hoc*). É verdade que ora notamos em Platão a distinção entre essência e materialidade, ora ambas estão inclusas numa só forma. Mas essas divergências são mais aparentes que reais, como o mostraremos ao comentar as diversas passagens em que elas surgem. Na verdade, Platão considerava essência do ser a matéria que participa de uma forma. Assim não é a forma, tomada abstractamente, que é a sua natureza, mas o conjunto que constitui a sua "realidade", pois, sem essa participação a uma forma, seria um ser indeterminado e informe.

Os sêres finitos não provêm do nada, mas do Ser. E como a bondade é difusiva (difunde-se), também o ser é difusivo. Platão não aceitava intercalações de nada entre os sêres, mas sim que êste ser é (*hoc*), porque participa desta forma, mas dentro do ser, e os limites que o separam são dados pela forma. Portanto, qualquer ser finito é algo que surge da difusão do ser, do exercício do ser, de onde êle *emana.*

## O TEMA DA EMANAÇÃO

Surge, aqui, um tema de amplas possibilidades, e que serviu, durante muito tempo, para as mais extraordinárias investigações na filosofia, que é o tema da *emanação.*

Dizia Santo Agostinho que "todo corpo é verdadeiro corpo, e falsa unidade, porque imita a unidade, e não é a unidade". Como resolver, portanto, partindo da emanação, que haja sêres imperfeitos. Se o Ser Supremo é eterno, como dêle provém a temporalidade? Se é bom, de onde provém o mal?

Os platônicos buscavam resolver essas dificuldades seguindo várias providências. Partiam da conciliação do Um-Bem e do múltiplo, já implícito no pensamento de Platão. Havia dois caminhos a seguir: ou se recusava admitir que Deus fôsse o autor dêsse universo corruptível, ou então, tomando outro rumo, afim de solucionar o problema, suprimia-se um dos dados, procurando-se demonstrar que o universo actual é o melhor dos universos possíveis. E como o melhor não pode surgir senão do melhor, é claro que um tal universo só poderia surgir do Soberano Bem.

Para completar a primeira solução, admitir-se-ia uma série de sêres intermediários criadores, que seriam os responsáveis pela multiplicidade e pela deficiência, solução que é rejeitada, como vimos, pela "Filosofia Concreta", e que também não é platônica, como o provamos em nossos trabalhos e comentários. Ou, então, é a matéria a fonte da imperfeição, a qual tem um papel independente da acção divina.

Ao solução de Dionísio Areopagita é de que todos os sêres recebem o influxo divino, mas recebem-no proporcionadamente ao seu ser. Portanto, como o continente não pode conter além da sua natureza, o que contém lhe é proporcional. Mas não nos explica porque as criaturas são limitadas na recepção. Que haja diminuição na emanação divina é absurdo. Se êste mundo é o melhor possível, levar-nos-ia a limitações do poder criador, pois lhe estaria defeso criar outro.

Há outros caminhos a seguir. Tomás de Aquino, por exemplo, ao examinar essas posições neo-platônicas, pergunta: mas são um mal tôda multiplicidade e diversidade? Não são elas *necessárias?* Como haver multiplicidade sem desigualdade? Há algo positivo nesses pensamentos. Mas é preciso não esquecer que essa desigualdade é um elemento de beleza e de ordem. A solução que apresenta é *emanatista,* mas em têrmos que precisam ser esclarecidos. Deus cria o mundo, mas não o

engendra. Estamos ante um mistério, que não cabe ao homem desvendar. Mas é preciso jamais esquecer que a criatura (criada) não é o fim do universo.

Demonstramos em "Filosofia Concreta" como se dá a criação, e para lá remetemos o leitor. Mas é a solução platônica que nos interessa, a qual precisamos especificar.

Como é possível alcançá-la senão depois de havermos demonstrado o que não é pròpriamente platônico? Eis a razão pela qual precisamos prolongar-nos nas análises em tôrno da participação, para que nos seja possível alcançar o seu verdadeiro sentido, que é objecto de nossos comentários e da finalidade desta obra.

## AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

Costuma-se dizer que Platão considerava as formas como protótipos imutáveis dos sêres do mundo sensível, como abstracções de nosso espírito. O texto, que iremos analisar, parece, através das palavras de Sócrates, induzir tal interpretação. Mas é preciso jamais esquecer que Sócrates é, aqui, jovem, e ainda não atingiu a maturidade de seu pensamento, e Platão não desejou mostrar outra coisa. Mais adiante, quando nos referirmos a essa passagem, comentaremos êste ponto. Mas é mister que se mostre que não são as formas platônicas, eidèticamente consideradas, produtos de uma esquematização da *nossa* imaginação, criação nossa.

O sensível é uma *reprodução fraca* das formas; estas, por sua vez, participam do Um-Bem. Há, assim, duas espécies de participação. A primeira, Aristóteles explica-a pela sua concepção hilemórfica da matéria-forma; e segunda, não lhe mereceu melhor atenção, porque não admitia a subsistência das formas, como substâncias separadas. Esta segunda espécie foi motivo de estudos de Tomás de Aquino, os quais são preciosos para a nítida compreensão do pensamento platônico e nêles teremos de nos demorar oportunamente.

Mostramos que a participação platônica não é por composição, como muitos e conspícuos filósofos o afirmam. Por outro lado, apontamos as bases em que ela se apoia. Resta-nos demonstrar oportunamente, com maior cópia de provas, o que temos afirmado, e é o que desejamos fazer.

A composição forma-matéria, que se dá *in re*, não é o resultado de uma *recepção* da forma eidética na coisa. Esta não é contida na matéria. A forma, que há na matéria, é uma for-

ma *in re*, concreta na coisa, não aquela. A forma, na coisa, é a sua lei de proporcionalidade intrínseca, que imita aqueloutra, que permanece separada das coisas.

## A CRIAÇÃO

O tema dessa participação implica o da criação. É comum, para resolver-se tal problema, afirmar que, para Platão, a matéria antecede à criação, pois a declara anterior às coisas. Mas a matéria tem de ser de certo modo anterior às coisas materiais, pois estas são compostas dela e da forma. A matéria não é um outro ser independente do Ser Supremo, como pretendem aquêles que tentam tornar Platão dualista. Não há dois princípios eternos do ser para êle. A matéria surge no precípuo momento em que surgem os sêres criados, embora ontològicamente os anteceda, não cronològicamente.

Em "Filosofia Concreta", mostramos que fazer alguma coisa corresponde ao alguma coisa que é feito. O poder criador do Ser Supremo implica o possível de ser criado. Criar implica o que é criatura (criado). Dar o ser, implica o que recebe o ser. Tais conceitos são separados pela nossa mente, pela nossa razão, que é abstractora, mas constituem êles uma concreção. Mostramos, naquela obra, como se dá a criação. Ao infinito poder activo do Ser Supremo corresponde a infinitude potencial de receber determinações. Ao poder infinito de criar, a determinabilidade sem fim, infinita potencialmente, de ser criado. A matéria não antecede ou é contemporânea ao Ser Supremo, porque não há aí contemporaneidade, pois é êle eterno. A matéria é contemporânea à criação. O fazer-se implica o ser feito. O ser feito implica a determinabilidade. O determinante, para determinar, implica o determinável, que é determinado. A matéria é *outro* nesse sentido; é *outro* que a determinação, mas inseparável desta, embora distinta. Era assim que Platão entendia, pois não era êle dualista, e o ser da matéria era dado pelo Ser Supremo, e não algo que estivesse fora dêle, dêle independente. É um ser dêle dependente, e criado por êle simultâneamente na criação, como o mostramos e demonstramos.

Não há, na criação, uma violência exercida sôbre um ser. Criar não é modelar a matéria, dando-lhe uma forma. Criar é determinar o determinável, inseparáveis ambos: criar é produzir, num só acto, o determinante e o determinável, pois o determinante implica, automàticamente, o determinável. O po-

der fazer algo implica o poder ser feito, o poder determinar implica o poder ser determinado. A criação é, assim, dual neste sentido, como o mostramos. E como pode ser mais e pode ser menos, a determinabilidade é máxima e é mínima. Há, nela, um máximo e um mínimo. A determinabilidade, portanto, "compõe-se" do Grande e do Pequeno, do Máximo e do Mínimo. Esta é a razão porque Platão falava da díada indeterminada da matéria. Essa díada é a sua máxima determinabilidade, e a sua mínima.

## PARTICIPAÇÃO POR SEMELHANÇA

Cremos ter assim suficientemente esclarecido vários pontos do pensamento platônico e, nos comentários a seguir, teremos ocasião de esclarecer ainda outros, para que o seu pensamento nos surja em tôda a sua magnificência e verdade, sem as caricaturas que sofreu no decorrer dos tempos.

Já temos alguns pontos seguros, por onde poderemos nos dirigir para o estudo do platonismo. Em primeiro lugar, que a participação não é a de composição. Resta-nos a participação por similitude (por semelhança), sôbre a qual tecemos alguns comentários e expusemos as principais razões a favor. É verdade que a maioria dos críticos de Platão tendem a afirmar que a primeira é a sua típica posição, como o faz Aristóteles e Tomás de Aquino, ao seguir aquêle, fundando-se êste apenas nos poucos textos que conhecia, e muito na autoridade do estagirita.

É verdade que Aristóteles fundava-se mais nas doutrinas expostas pelos platônicos, que na do mestre; e Tomás de Aquino, mais nos neo-platônicos. Mas trata-se de fazer esplender em sua pureza o pensamento do mestre, e não o que já sofreu influências de discípulos e seguidores, que são, na maior parte das vêzes, culpados das muitas incompreensões e, sobretudo, dos desvios que sofre uma doutrina.

Poder-se-ia dizer que, em Aristóteles,,os gêneros e as espécies e os principais conceitos, que usa para construir a sua filosofia, nada mais são que as formas platônicas, pois aquêles conceitos acabam por se verem transformados em elementos puramente formais. Há, sem dúvida, muito de verdade nessa afirmação, pois é tema que merece estudos especiais, o qual consistiria em marcar as influências platônicas em Aristóteles, e estamos certos que um estudo bem orientado neste sentido, levar-nos-ia a afirmar, o que já o fazemos agora sem receio,

que Aristóteles é mais platônico que aristotélico. E dizemos aristotélico, querendo nos referir às interpretações que se devem mais aos seus discípulos, que, naturalmente, exageraram muito o pensamento do mestre, a ponto de torná-lo estratificado de tal modo, que provocou, no Renascimento sobretudo, uma luta desenfreada contra a sua doutrina, motivada pelos excessos de seus defensores e pela incompreensão de seus adversários. Inegàvelmente, nos dias de hoje, retorna-se com outro cuidado e com outra base ao estudo, não do "aristotelismo", que já é uma maneira viciosa de comprender a sua filosofia, mas de Aristóteles em sua pureza doutrinária, trabalho êste que ainda não deu todos os seus frutos, mas que já oferece muitos e preciosos.

De nossa parte, na publicação das obras de Aristóteles, com os comentários que lhes apomos, daremos a nossa contribuição nesse sentido, sempre dirigidos a cumprir o que é de nossa orientação: a apresentação honesta do pensamento ontològicamente coordenado, dentro dos cânones da filosofia concreta, da obra de um pensador, complementando-a com o que se deve aportar, desde que coerente com o seu pensamento, mesmo naqueles instantes em que o filósofo conhece um desfalecimente e quando trai a sua própria concepção. Essa nossa atitude é, assim, um tanto ética na filosofia: expomos o pensamento como deveria ser, dentro dos postulados fundamentais do autor, completando os pontos deficientes, esclarecendo os obscuros, e apresentando razões onde não há bastantes para a defeza dos seus postulados.

## PROBLEMÁTICA DO UM E DO MÚLTIPLO

A doutrina da participação surge da dificuldade de resolver o problema do Um e do Múltiplo. Que é o Um, que é o múltiplo? No decorrer da segunda parte dêste diálogo, notamos como Parmênides se esforça em explicar ambos conceitos e em procurar a solução que resolva a famosa oposição. Na parte final, após têrmos comentado e criticado todos os argumentos de Parmênides e as aporias em que êle se coloca, estamos então aptos a buscar a solução que Platão ofereceria e, também, a dada por Aristóteles e as posteriores, que, na filosofia medieval, foram tão importantes e que ainda influem vivamente nas discussões modernas.

Tal não impede, e ao contrário exige que, no decorrer dêste diálogo, reunamos aqui tudo quanto é fundamental e imprescindível para a boa compreensão de tema de tal valor.

Se Platão e Aristóteles se distinguem pela maneira de considerar as formas, há, contudo, em certos pontos, aspectos onde se encontram. A realidade sensível é secundária para Platão, é o mundo das "sombras", e é o mundo das formas que dá àquêle sua fôrça e validez. Já, para Aristóteles, a realidade parte do mundo sensível, e a mente humana abstrai as formas que estão *na* matéria. Estas, quando abstraídas, são esquemas mentais. No entanto, a ciência de Aristóteles vai fundar-se no abstracto e no universal, e não no singular. Compreendeu muito bem essa divergência Tomás de Aquino que, em sua doutrina da participação, procura a fórmula que salve o que há de positivo em ambas posições, o que aliás consegue com rara felicidade, mas tendendo, e isto é importante, mais para a solução platônica que para a aristotélica. Tomás de Aquino é muito mais platônico que aristotélico, repetimos. Sabemos que esta nossa afirmativa parecerá peregrina e infundada, mas há tempo, no decorrer do exame dos diálogos, para justificá-la.

A síntese feita entre ambos cabe a Tomás de Aquino, não como compilador de uma filosofia platônico-aristotélica, mas como criador de uma concepção que apanha o que há de positivo em ambos, e reduz a uma construcção sòlidamente erigida, formando uma nova unidade.

Mas é nesse ponto, sobretudo nêle, onde a melhor parte cabe à posição de Platão. Se Tomás de Aquino não desmerece o mundo das coisas sensíveis, e dá-lhe um valor de realidade, aparentemente afastando-se, aqui, de Platão, e aproximando-se de Aristóteles, aceita um realismo moderado das formas, aproximando-se de Platão e afastando-se de Aristóteles.

Mas restar-nos-ia fazer um exame: teria Platão negado realidade ao mundo sensível? Como êste mundo está em constante mutação (e há aqui a influência do pensamento de Heráclito), não é êle um mundo que existe sempre, um mundo realmente existente (ontôs dè oudépote on), ou mais ao pé da letra: um ser sempre sendo, pois *ontôs* é particípio presente de *eimi*, verbo ser. Portanto, o mundo das coisas sensíveis não é um mundo sempre sendo, pois é um mundo de mutações. Tal não lhe nega realidade, mas apenas a que tem não é a das formas imutáveis. É o que se depreende da leitura de *Timeu* 28 a., o que vem em abono da nossa tese de que Platão não re-

duzia ao nada o mundo da aparência, mas apenas a um modo de ser fluente, portanto, ainda, a um ser. Êste mundo é um mundo "que nasce e morre e não um ser sempre sendo".

## REALIDADE DO MUNDO SENSÍVEL

Platão não negou realidade ao mundo sensível, negou-lhe a realidade das formas imutáveis, porque aquêle é o mundo da mutabilidade. Demonstrada essa nossa afirmativa, a contribuição platônica cresce ainda mais no pensamento de Tomás de Aquino. Platão não colocava o mundo sensível fora do ser, mas nêle. Se desmerecia a realidade do mundo, fazia-o em relação ao mundo das formas eternas. É comum dizer-se que êle negasse existência ao mundo exterior, mas tal afirmativa padece de verdade. Bastaria a leitura de seus diálogos para se ver que não o reduz a um nada *extra mentis humanae.* Apenas que êste mundo é uma cópia, mas a cópia não está desprovida de realidade. Na cosmogonia, exposta em "Timeu", a afirmação da sua realidade é manifesta. Leiam-se as passagens de 30 a em diante e, sobretudo, em 34 b, onde êle diz: "em virtude dêsse cálculo (Deus) fêz dêle (mundo) um corpo polido, em tôda parte homogêneo, igual em tôdas as partes, desde o seu centro, um corpo completo, perfeito, composto de corpos perfeitos". Êsse mundo não continha desde início todos os viventes (Timeu 39 d), que nasceriam depois à semelhança dos modelos. O mundo sensível de Platão não é uma projecção da mente humana, como pretendem fazer aquêles que o transformam num *frágil idealista,* pois se o leram pouco assimilaram de sua obra.

Não é o mundo sensível um simples reflexo, mas uma realidade que reflecte, embora imperfeitamente, a realidade das formas imutáveis. O mundo sensível é o mundo dos nossos sentidos, enquanto sensível, mas o mundo exterior é independente e autônomo a êles, independente da nossa representação e autônomo à nossa vontade. É o mundo exterior, o mundo das multiplicidades, um reflexo do Absoluto, uma imitação móvel do eterno, pois está imerso no tempo. É tão real como nós mesmos. Mas como a nossa realidade é uma realidade dependente, também é a realidade do mundo, a qual não é dependente de nós, mas sim do Absoluto, como nós também o somos.

## A SEMELHANÇA DEFICIENTE

Se desconhecemos como a criatura participa do Ser Supremo e Absoluto, sabemos, contudo, que se ela é, dêle participa. É uma semelhança deficiente (*deficiens similitudo*). Em "Filosofia Concreta" expusemos o papel dessa participação, e podemos afirmar que ela corresponde perfeitamente ao pensamento platônico, quando levado com rigor ontológico e dialéctico, no sentido que entendemos a dialéctica. A contribuição de Tomás de Aquino, para resolver tão importante problema, é mais platônica que aristotélica. A participação dá-se pela comunicação da semelhança, pela difusão da semelhança. Se partimos das coisas sensíveis, alcançamos a infinitude da perfeição. Mas se partimos do Ser Supremo, para compreender as coisas sensíveis, não partimos de um conhecimento frontal daquele, que não temos, mas de um conhecimento noético-ontológico, como o expusemos em "Filosofia Concreta". O que existe aqui e agora é uma *imitatio*, e o efeito da imitação é necessàriamente a similitude. Mas esta se dá quididativamente. Todos os entes procedem do Ser Supremo, ( e êste é também um pensamento platônico), mas não se identificam com êle, pois o imitam por semelhança. Por isso o que procede dêle é necessàriamente menos perfeito que êle, e como há diversidade entre os sêres finitos, (as criaturas), há graus de perfeição. Se a criação implica graus, há um *assensus* e um *descensus*, uma hierarquia nos sêres. Não se dá a participação pela posse de uma mesma forma, mas por uma imitação (positividade do pensamento pitagórico, que influi no platônico), uma similitude por analogia, permanecendo, assim, o Ser Supremo, infinitamente acima das criaturas.

Colocando-se Aristóteles apenas na aceitação das realidades singulares nega a presença autônoma das formas. Mas estas, em Platão, são ainda formalmente singulares, e as coisas singulares delas participam. Querendo fugir de Platão, cai na aceitação de uma forma comum, a qual as coisas têm em comum, que, eidèticamente, teria de singularizar de certo modo.

Para Platão, há um *parentesco* entre todos os sêres no Ser Supremo, e essa metáfora é suficiente, por ora, para indicar o porque da imitação, pois é, por fundar-se no Ser Perfeito a diversidade dos sêres finitos, que êstes *são*, pois o ser não lhes poderia ser dado pelo nada. Há uma comum semelhança dêles com o Ser Supremo, de onde procede tudo quanto é. Neste ca-

so, os sêres finitos, por mais deficientes que sejam, são ainda ser e não nada. E é a compreensão dêste aspecto que nos permite captar que, na participação platônica, o imitante reproduz particularmente, de modo deficiente, o que pertence em plenitude a um outro. O imitante finito não alcança a perfeição do imitado, a forma absoluta e eterna.

* * *

No diálogo, Sócrates propõe que as formas sejam apenas um pensamento, tendo sua origem no espírito. Neste caso, as formas seriam meramente mentais. Julgava com isso salvar a sua unidade, mas não percebia que outras aporias o esperavam. Parmênides mostra que o pensamento seria um, mas pensamento de nada. E o era porque o conteúdo dêsse pensamento seria um, uma idéia única. E, por ser único, seria uma forma. Nesse caso, a essência da forma seria a unicidade, e ser sempre a mesma já que é uma. Sendo a forma pensamento, e participando tôdas as coisas das formas, tudo seria feito de pensamentos, e tudo pensaria. E como tudo é pensamento, não pensa.

Sócrates percebe a dificuldade em que se encontra. Busca outra solução: as formas existem na natureza como modelos. As coisas são imitações delas. E a participação destas às formas nada mais é que a semelhança de umas às outras. Propõe, assim, a participação por semelhança. Parmênides parece aceitar, mas acrescenta que poderia deixar de dar-se que as formas se assemelhassem à copia, pois o semelhante tende para ser semelhante ao semelhante. Sócrates o aceita. Nesse caso, prossegue Parmênides, o semelhante participa da mesma e única forma que outro semelhante a êle. Mas o que permite que os semelhantes se assemelhem é a forma, aponta Parmênides, o que Sócrates aceita. Então é impossível que uma se assemelhe a outra, porque se se assemelham o é por algo que ambas participam e, neste caso, será uma outra forma e, se com essa se der o mesmo em relação à coisa, e vice-versa, ambas se assemelharão por uma outra forma, e sempre uma nova forma surgiria, porque a forma seria semelhante ao que participa dela. Em suma, na forma haveria algo que é semelhante à coisa; na coisa, haveria algo que é semelhante à forma. Neste caso, tanto uma como outra, participariam dêsse semelhante, o qual seria uma nova forma. E cairíamos no "argumento do terceiro homem".

Conseqüêntemente, conclui Parmênides por afirmar que a participação não se pode dar por semelhança. Ela não podia dar-se por composição, agora não pode dar-se por semelhança. É preciso procurar outra solução para ela.

É preciso, no entanto, esclarecer que a forma não se torna semelhante ao que participa dela. Na participação, o participado não participa do participante, êste é que participa particularmente de uma perfeição que o participado tem ou é em grau máximo e mais perfeito. A forma não se assemelha às coisas que as copiam, e sim estas àquela. O que é semelhante é o que é copiado, imitado da forma, e não é esta, que copia e imita o imitante. O imitado não imita o imitante, mas sim êste o imitado. O argumento de Parmênides é sofístico. E oportunamente, à proporção que invadamos melhor o tema da participação, surgirá ainda, com maior clareza, o êrro daqueles argumentos, que Sócrates não soube responder.

# PARMÊNIDES

## (CONTINUAÇÃO)

B — *Ora, é preciso que saibas, continuou êle, e já se pode dizer que não captas ainda as dificuldades que surgem, se queres estabelecer uma forma* uma *e distinta para tôdas as classes de sêres.*

— *Quais são elas, então? perguntou Sócrates.*

C — *Há muitas, disse êle, mas a mais grave é esta. Poder-se-ia sustentar que, definidas como o pretendemos, as formas não são cognoscíveis. E convencer do seu êrro o autor de tais afirmativas seria impossível, a não ser que êsse contraditor não tenha muita experiência, e não seja bem dotado pela natureza, e que consinta seguir uma demonstração muito complexa e longa;*[16]*; também não se poderia convencer aquêle que negasse serem as formas cognoscíveis.*

— *Por que então, Parmênides? perguntou Sócrates.*

— *Porque imagino, Sócrates, que tu mesmo e todo aquêle que admitir para cada coisa particular uma certa essência existente em si, reconheces primeiramente que nenhuma dessas essências existem em nós.*

— *Com efeito, disse Sócrates, como poderia então ainda existir em si?*

D — *Dizes bem, replicou Parmênides. Assim tôdas aquelas formas, que são o que são por suas relações mútuas, têm o seu ser em suas relações uma com as ou-*

---

(16) Comparai com a "grande tarefa", o "longo circuito" de Repúbl. 546 b, Fedro 273/4. (Diès).

*tras. Não, porém, de suas relações que estão em nós, suas cópias, ou como as queiramos chamar. Dessas, por participar delas, tiramos os nomes particulares que construímos. Por outro lado, as coisas de nosso mundo, que têm o mesmo nome que as formas, existem por suas relações entre elas e não com as formas, e é delas, e não dessas formas, que dependem tôdas aquelas que são assim chamadas.*

*— Que queres dizer? perguntou Sócrates.*

E *— Suponhamos, por exemplo, teria respondido Parmênides, que algum dentre nós seja o senhor ou o escravo de um outro. Êste não é certamente escravo do senhor em si, da essência senhor, e, se é senhor, não é o senhor do escravo ou senhor. Quanto à senhoria em si, é por relação à escravatura em si, que ela é o que é, e também a escravatura em si é a escravatura da senhoria em si. Mas as realidades de nosso mundo não têm acção sôbre as do alto, nem estas sôbre nós. Repito: é delas que sobrevêm e é entre elas que mantêm relações essas realidades do alto, e as nossas realidades, as do nosso mundo, não têm relações senão entre si. Não compreendes o que eu digo?*

*— Compreendo perfeitamente, respondeu Sócrates.*

134 A *— Portanto a ciência, replicou, êle, a ciência em si, é também dessa verdade em si que ela será a ciência?*

*— Certamente.*

*— E também cada uma das ciências em si será a ciência de cada um dos sêres em si, não é?*(17)*?*

*— Sim.*

B *— E a ciência que está em nós não será a ciência da verdade que está em nós? E, em conseqüência, cada uma das ciências que estão em nós não será ela a ciência de cada uma das coisas que estão em nós?*

*— Necessàriamente.*

*— Mas as formas em si, concordas, nem nós as possuímos nem é possível que estejam em nós.*

*— Não, com efeito.*

*— Mas não é pela forma em si da ciência que são conhecidos os gêneros em si?*

---

(17) Nada mais faz Platão aqui do que aplicar a teoria da relação: cf. Repúbl. 438 c/c: "A ciência em si é ciência do objecto em si: tal ciência determinada, ciência do objecto determinado." (Diès).

— *Sim.*

— *Ora, esta forma, não a possuímos.*

— *Não, com efeito.*

— *Então não conhecemos nenhuma das formas, pois que não temos em nenhuma parte a ciência em si?*

— *Parece-me que não.*

C — *Nós não podemos então conhecer o belo em si, nem o bem, nem tudo aquilo que admitimos como formas em si.*

— *É o de que receio.*

— *Mas, eis agora alguma coisa de mais grave ainda.*

— *Que é?*

— *Concordarás, presumo, que se há um gênero em si da ciência, é alguma coisa de muito mais exacto que a nossa ciência, e o mesmo se dá quanto à beleza, e tudo mais?*

— *Sim.*

— *E, se outros sêres participam da ciência em si, concordarás que é Deus, e nenhum outro, que possui a ciência mais exacta?*

— *Necessàriamente.*

D — *E agora, porque possui a ciência em si, Deus será capaz de conhecer as coisas de nosso mundo?*

— *Por que não?*

— *É que aceitamos, Sócrates, respondeu Parmênides, que as formas do alto não têm nenhuma acção sôbre as coisas de nosso mundo, nem as coisas de nosso mundo sôbre elas; tanto umas como outras só têm acção entre si.*[18]

— *Com efeito aceitamos.*

---

(18) "Desde que presumimos a realidade inicial de nosso mundo do sentido fenomenal....o mundo ideal torna-se um segundo mundo, pretendendo a uma realidade superior, mas lamentàvelmente incapaz de justificar suas pretenções, pois não pode estabelecer nenhuma conexão real entre êle e a realidade primitiva que quer controlar. Mas essa interpretação é falsa, quando a aplicamos ao pensamento de Platão, o qual jamais admitiu a realidade primitiva de nosso mundo fenomenal." Schiller, Études sur l'Humanisme (trad. Jankelevitch. pág. 79).

Esta nota é de Diès, mas opõe-se ao verdadeiro pensamento platônico que não nega realidade ao mundo fenomenal. Só que essa realidade não é a mesma que a das formas. Ademais, se Sócrates não sabe responder, assim o quis Platão neste diálogo.

E — *Portanto, por possuir Deus o domínio mais perfeito em si e a ciência mais perfeita em si, nem seu domínio jamais nos dominará, nem sua ciência jamais nos conhecerá, nem nós, nem o que quer que seja de nosso mundo; mas, do mesmo modo que não dirigimos os deuses em virtude do poder que temos, e que não conhecemos nada do divino por nossa ciência, do mesmo modo e pela mesma razão, os deuses não são nossos senhores nem conhecem os negócios humanos, apesar de serem deuses.*

— *Mas, disse Sócrates, não é um raciocínio um pouco forte tirar de Deus o poder de conhecer?*

135 A — *Estas são contudo, Sócrates, replicou Parmênides, as conseqüências, e há ainda outras que estas, às quais as formas não podem escapar, se as formas dos sêres existem, e se definimos cada forma como uma realidade absoluta. Essas asserções embaraçam, e se se duvida que tais formas existem, ou, se a rigor as admitimos, somos forçados a reconhecer que são incognoscíveis para a natureza humana. E aquêle que fala assim pensa que fala com justeza e, como o dissemos há pouco, é singularmente difícil de se lhe fazer mudar de opinião. Só um homem dotado de muito poder de compreensão pode aceitar que há para cada coisa um gênero e uma existência em si, e a um homem mais extraordinário ainda, poder descobrir tais verdades e ensiná-las aos outros, depois de tê-las submetido a uma análise exacta e completa.*

— *Concordo, Parmênides, porque é exactamente o que penso.*

B — *Mas, entretanto, replicou Parmênides, se, ao considerar tudo quanto acabamos de dizer e o que poderíamos dizer ainda, não se admitir que há formas de sêres, e que se recusar conceder uma forma a cada um dêles, não se saberá mais para onde dirigir o pensamento, porque não se quer que haja para cada um dos sêres uma forma sempre idêntica, e que, por isso, destroi-se absolutamente a possibilidade de discutir. Eis o perigo, parece-me, que tu logo percebestes.*

— *É verdade o que dizes, apoiou Sócrates.*

C — *Então, que vais fazer em matéria de filosofia? Para que lado penderás, na ignorância que estás dessas coisas?*

*— É o que não vejo ao menos por enquanto.*

D *— É que tomaste uma posição muito cedo, Sócrates, replicou Parmênides, antes de estares apto a definir o belo, o justo, o bom e cada uma das outras formas. Foi uma observação que fiz outro dia ao te escutar discutir aqui mesmo com o nosso amigo Aristóteles. É uma bela e divina coisa, digo-te, o entusiasmo que te leva às discussões filosóficas. Mas prepara-te e exercita-te melhor enquanto és jovem, naquilo que o vulgo julga inútil e que chama de palavrório; senão, a verdade te escapará.*

*— Em que consiste êste exercício, Parmênides? Perguntou Sócrates.*

E *— Zeno, disse êle, deu-te um exemplo na sua leitura. Entretanto devo dizer que fiquei encantado com uma observação que fizeste, ao dizeres que não querias deixar o assunto se extraviar para os objectos visíveis e ai permanecer, mas levá-lo para aquêles que captamos com o pensamento, e que se pode considerar como formas.*

*— Penso, com efeito, disse Sócrates, que não é totalmente difícil demonstrar dessa maneira que os sêres são ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes, e susceptíveis de todos os contrários.*

136 A *— E tens razão, disse Parmênides, mas há outra coisa que fazer ainda. Não é suficiente supor que um objecto existe e examinar as conseqüências dessa suposição; é preciso ainda supor que êsse mesmo objecto não existe, se queres levar a fundo a tua ginástica.*[19].

*— Que queres dizer? perguntou Sócrates .*

B *— Ouve, por exemplo, respondeu Parmênides, essa hipótese colocada por Zeno que a pluralidade existe. É preciso procurar o que deve daí resultar, tanto para a pluralidade relativamente a si mesma como relativamente ao* Um, *e tanto ao* Um *relativamente a si mesmo e à pluralidade. Se, ao contrário, a pluralida-*

---

(19) Os *Tópicos* de Aristóteles (101 a, 34-36; 163 a, 36-163 b.16) recomendaram êste método, ora como ginástica dialéctica, ora como instrumento de pesquisa científica. Entre os *Tópicos* e *Parmênides*, há mais que a "analogia" salientada por Alexandre (in *Tópic.*, pág. 29, Wallies): há correspondências textuais, já sublinhadas H. Maier (*Die syllogistik des Aristoteles*, II, 2, pág. 51, n.º 1). (Diès).

*de não existe, é preciso ainda examinar o que daí resultará tanto para o Um como para a pluralidade relativamente a si mesmos e relativamente um ao outro. Podes supor ainda que a semelhança existe ou que ela não existe; então deverás procurar o que acontecerá numa e noutra hipótese aos objectos supostos e aos outros, relativamente a si mesmos, e relativamente uns aos outros.*

C *O mesmo diria eu do dessemelhante, do movimento e do repouso, do nascimento e da destruição, do próprio ser e do não-ser. Em uma palavra, por tudo o que poderás supor ser ou não-ser ou experimentar qualquer outra afeição, é preciso examinar as conseqüências que daí resultam para o próprio objecto e para qualquer das outras coisas às quais te agrada compará-lo, depois para muitas e para tôdas igualmente. Farás o mesmo quanto às outras coisas: tu as examinarás em relação a si mesmas e em relação a todo outro objecto que te agradar sucessivamente de considerar, que suponhas que não existe. Eis o que farás, se queres aperfeiçoar o teu exercitamento e poder discernir seguramente a verdade.*

D *— É um estudo imenso, Parmênides, disse Sócrates, o que me propões, e eu não te compreendo muito bem. Mas por que não me desenvolves tu mesmo as conseqüências de alguma hipótese, a fim de que te entenda melhor?*

*— É uma pesada tarefa, Sócrates, respondeu êle, que impões a um homem da minha idade.*

*— Mas, Zeno, disse Sócrates, por que não farias essa demonstração?*

E *Pitódoro disse que Zeno respondeu a rir: "Peçamos a Parmênides, Sócrates, porque não é um exercício fácil o de que êle fala. Não vês que trabalho exiges? Se fôssemos mais numerosos, não seria preciso fazer-lhe êste pedido, porque não deixaria de fazer uma tal exposição diante de um numeroso auditório, sobretudo quando se tem a sua idade. A multidão não sabe que, sem essa revisão universal e êsse vaguear das idéias, é impossível encontrar a verdade e adquirir a inteligência. Junto, então, o meu pedido, Parmênides, ao de Sócrates, para te ouvir ainda uma vez".*

*Tendo Zeno falado assim, Antífon disse que Pitódoro lhe havia contado que o próprio Aristóteles e os outros haviam solicitado a Parmênides para que demonstrasse o que dizia, e que não lhes recusasse êsse favor.*

137 A — *Devo, portanto, obedecer aos vossos desejos, disse Parmênides, embora me veja na mesma situação do cavalo de Íbicos, cavalo de corrida, já envelhecido, que atrelaram a um carro em um concurso, e cuja prova ameaçava-o com o fim de seus dias.*

*Comparando-se a Íbicos, disse que também, velho como era, via-se, contra à vontade, constrangido a entregar-se ao jugo do amor.*(20)

B *Eu também, ao lembrar-me do passado, sinto-me tomado de receio e pergunto a mim mesmo como poderia atravessar a nado um tão rude e vasto oceano de opiniões. Entretanto é preciso satisfazer-vos, pois que, como disse Zeno, estamos entre amigos. Agora, por onde começaremos, e qual hipótese colocaremos primeiramente? Quereis, já que vos agrada jogar êsse jôgo laborioso, que comece por mim mesmo, colocando a minha própria hipótese a propósito do* Um em si, *se êle é um ou se não é um, examinando o que daí deve resultar?*

— *Seguramente, queremos assim, disse Zeno.*

C — *Então quem me responderá? perguntou Parmênides. O mais jovem? É êle, com efeito, que oferecerá menores dificuldades, e que responderá de modo mais simples o que pensa, e depois descansarei ao ouví-lo responder.*

— *Eis-me aqui, pronto a fazê-lo, disse Aristóteles, porque sou eu o que designas falando do mais jovem. Interroga, pois; eu responderei.*

---

(20) Eis aqui, segundo A. Croiset (Hist. de la Litt. Gr., II, pág. 334), a tradução do fragmento de Ibicos (frag 2 de Bergk) ao qual Platão alude: "Eros, de olhos negros, lança de novo seu olhar húmido e, por mil tramoias, procura atirar-me nos fios inextrincáveis de *Kypris;* mas eu tremo à sua aproximação, como um corredor, outrora vencedor nas lutas de carros, chegando enfim à velhice, entra, com desgôsto, na carreira em que rivalizam as rápidas parelhas." (Diès).

## COMENTÁRIOS

Um dos mais persistentes erros, que encontramos expostos nos livros que tratam do pensamento platônico, é a afirmação do seu dualismo. Na verdade, nenhum grande filósofo foi dualista, e Platão foi dos maiores. É raro o dualismo como os dualistas, e só um filósofo menor poderia aceitar dois sêres que fôssem o princípio do universo, ou um ser e um nada a *principiarem-no.* Nem o pensamento maniqueísta, que é constantemente chamado de dualista, em que pese as razões de tantos grandes valôres que o combateram, não o foi realmente senão nas mãos de pensadores menores. O *dualismo principial* é tão absurdo, tão aporético, que nenhum filósofo o aceitaria. Há um dualismo não principial, como se vê em Pitágoras, ao afirmar que o Um gera o Um, e êste o Dois.

### O "OUTRO"

A matéria, para Platão, aparece-nos como um *outro,* diferente do ser activo, mas não um puro nada, mas apenas simbolizado como um *ek mageion amorphon,* uma massa amorfa, que é modelada pelo demiurgo. Mas estamos aqui em pleno mito, em exemplos proporcionais aos ouvidos de ouvintes incipientes. O que Platão afirma é a coeternalidade do *ek mageion amorphon,* da matéria, como a acção do demiurgo, ou seja a contemporaneidade da determinabilidade com a determinação. O acto, que modela, que informa a coisa, é um determinante, que o é na proporção em que há um determinável. O acto criador determinante implica um determinável proporcionado, e por ser o acto criador potencialmente activo, seu

poder não tem limites, pois sempre *pode*. Para que o poder criador seja potencialmente activo e sem limites, impõe-se uma determinabilidade, ou seja uma potência passiva sem limites, mas limitável pela determinação. Em outros têrmos, a uma potência activa infinita deve corresponder uma potência passiva ilimitada e não infinita no sentido adequado dêste têrmo, pois infinito quer dizer independência, e a determinabilidade é dependente do determinante, no acto criador. A criação é ilimitadamente determinável. Tanto Platão como os pitagóricos afirmavam que o infinito não é o accidente de alguma natureza, mas algo *per se existens*. Quando êle afirmava que à matéria cabia o infinito, referia-se ao potencial, com duas raízes, o *Mega* e o *Micron* (o grande e o pequeno), a máxima e a mínima determinabilidade, como já vimos, pois a primeira pertence à adição e a segunda à divisão, tendendo aquela para o máximo e esta para o mínimo, não nihificando-se nunca.

## ACTO E POTÊNCIA

Demonstramos em "Filosofia Concreta", que fazer implica que algo é feito.

O acto criador, ao fazer, realiza o que é feito. Foi por essa razão que Tomás de Aquino dizia que o acto criador é um só, mas cria o acto (determinação) e a potência (a determinabilidade). E seguindo os métodos por nós já expostos, verificamos que essa distinção, entre acto e potência, não implica uma separação abissal entre ambos. Não surge nìtidamente em Platão o conceito da criação, como não o surgiu também em Aristóteles, muito embora êste tema permita muita controvérsia, pois em Tomás de Aquino encontramos certas passagens em que êle manifesta reconhecer que Aristóteles havia, de certo modo, tangido o tema da criação, que foi revelado, em seu profundo sentido, pelo cristianismo.

Como êste tema não é de relevância por ora, e surgirá quando do exame dos outros diálogos e da obra aristotélica, deixamos para tratá-lo em momento oportuno, mesmo porque é mister, nessa ocasião, examinar devidamente o pensamento pitagórico, que é importante para a boa compreensão dêste ponto.

Excluindo Platão do dualismo, podemos afirmar que a imanência formal, que surge na participação, está unida à substancialidade, que é própria do ser, desde que tomemos êste

têrmo no sentido genuinamente platônico, que é a presença que perdura, e, no caso do ser, que perdura eviternamente, princípio do *parentesco* entre todos os sêres, que nela têm a sua origem. A diversidade dos sêres finitos é fundada na determinação possível do ser. Há, assim, um comum parentesco entre tôdas as coisas e o Ser absoluto, de onde procede tudo quanto é. Tais postulados encontrarão nos nossos comentários provas a seu favor. Em "Filosofia Concreta", seguindo outro caminho, que não o platônico nem o aristotélico, alcançamos a mesma positividade, demonstrando-a apodìticamente.

Há um Ser infinito que é por essência, no qual existência e essência se identificam, aceitava Platão. As Formas subsistentes, já o demonstramos como êle as considerava, e se são separadas das coisas não formam uma pluralidade de sêres abissalmente separados, o que seria considerá-lo um pluralista, o que êle não é. Que êsse ser é infinito e único, decorre do pensamento platônico e, conseqüentemente, que não é limitado. As Formas arquetípicas são infinitas em sua espécie, perfeitas e eternas, e não podem estar separadas fìsicamente dêsse Ser Infinito, que é o Infinito Bem. Elas, portanto, são distintas formalmente nêle e são dêle; são os "pensamentos de Deus", como as chamará Tomás de Aquino. A actividade criadora do Ser Infinito realiza o poder-ser no que pode ser (determinação-determinabilidade). A potência é infinitamente determinável; pode ser sempre determinada, como o poder infinito criador pode sempre determinar. Daí surge a heterogeneidade dos sêres que copiam aquelas formas perfeitas e eternas. Mas êsses sêres finitos não estão abissalmente separados do ser Infinito, porque são produzidos por êle (Platão, com o demiurgo, dá um exemplo realmente grosseiro, mas pedagógico, pois seu intuito era fazer *sentir* a criação, e não explicar como ela se deu). Todos os sêres têm um parentesco, têm uma fonte embora pertençam às mais estranhas espécies dos mais extremos gêneros, algo que os analoga, algo em que comungam, um *logos* a que ambos pertencem.

A dialéctica socrático-platônica, em sua busca sem fim do *logos analogante,* é uma demonstração do pensamento unitário de Platão. Êla não é dualista, mas aceita as distinções e as separações, nunca, porém, abissais. Há, para usarmos nossas palavras, crise entre os sêres finitos, mas tal crise aponta apenas a um diástema ou formal, ou físico, nunca um abismo, que se intercalasse entre os sêres.

## O "LOGOS"

Como todos os sêres se analogam mais remota ou mais pròximamente, todos têm um *logos* comum que a todos analoga. E êsse *logos* comum, fonte e origem, que unifica tôdas as coisas, é o *Logos* que surge depois nos seus discípulos tardios. Tudo quanto é, participa do Ser Primeiro, cuja essência nos escapa, mas que sabemos que é quem dá o ser a todos os entes. Tudo participa dêsse Ser absoluto, tudo quanto é, de que modo fôr, substância ou accidente, com plenitude ou deficiência, pois todo modo de ser é ser, e todo modo de ser aponta a uma semelhança com o Ser Infinito, por participação. Êste não pode ser um atributo das coisas finitas, dependentes, mas, sim, o princípio delas, de onde elas dependem. E por depender dêle, é que todos os entes dêle participam. Essa relação de dependência afirma uma relação de similitude deficiente, a qual é a essência da participação.

À primeira vista pode parecer que a participação negue terminantemente o não-ser, o nada (naturalmente relativo), pois ela revela apenas graus de ser e, conseqüentemente, sempre ser, onde todos os entes se univocam.

No entanto, alega-se que Platão falava do não-ser. Mas êsse não-ser não é o abismo infindo do nada absoluto, que êle não podia aceitar nem aceitava, mas sim do nada relativo. Ao comentar uma passagem da Física de Aristóteles, diz Tomás de Aquino, no n.º 118, loc. 7, que Platão expunha que o ser era genèrica e unìvocamente predicado dos entes, segundo a sua participação ao primeiro ser, afirmando que os contraditórios não são simultaneamente verdadeiros. E, conseqüentemente, que o não-ser não é pròpriamente nada, mas alguma coisa (áliquid). Se ente significasse apenas o que é substancial, o que não é substancial seria não-ente, pois se fôsse ente, êste não se caracterizaria por ser substância, e, então, ente seria o que é substância e o que não é, o que é contraditório, e, neste caso, dois contraditórios seriam simultaneamente verdadeiros. E como os contraditórios não podem ser ambos verdadeiros, segue-se que o que não é substância é não-ente. Ora, o accidente não é substância, conseqüentemente segue-se que é não-ente, o que mostra que o não-ente não é o nada, pois o accidente é alguma coisa.

Na terminologia escotista, ente é tudo ao qual não se pode afirmar o nada, tudo quanto tem qualquer positividade. O accidente é positivo, e a êle não se pode predicar o nada; con-

seqüentemente, tem uma *entitas*, é um ente. Neste caso, não é ente o que apenas tem substância, pois o accidente não a tem dentro da terminologia aristotélica. O pensamento escotista é oposto ao platônico, neste ponto, mas apenas por ambos partirem de uma conceituação diferente quanto ao ente.

Prosseguindo no comentário (119) Tomás de Aquino conclui que o accidente não é ente *simpliciter*, mas também não é um não-ente absoluto.

Ao comentarmos oportunamente o pensamento de Parmênides, que admite que nem os entes são *um*, voltaremos a êste ponto, que é de importância valiosa para a compreensão do pensamento platônico.

## O NADA

Não propôs Platão que houvesse alguma coisa fora do ser, porque nada há fora do *céu*. O nada não é um ponto de partida para o ser, como não o é também no pensamento cristão, pois é uma ingenuidade pensar-se que a *creatio ex nihilo* indicasse uma gestação do ser pelo nada, pois o Criador é eterno, e é Ser, e antecede ontològicamente e por dignidade à criatura. Entre ser e não-ser há apenas uma relação de razão. Ao comentar a criação *ex nihilo*, Tomás de Aquino diz: "*Deus facit ex nihilo... non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur nullo alio supposito*" (*Summa Theol.* I, q. 41, a 3, c). Não há assim um supósito anterior, de onde o criador tirasse os entes criados (criaturas). Ao criá-los, deu-lhes o ser. É nossa imaginação que concebe, sem contudo poder entendê-lo, êsse abismo de nada anterior à criação. Quando Platão postula que há prèviamente o *ek mageion amorphon*, que é informado, determinável pelo acto, que o determina, não o afirma anterior cronològicamente à criação, pois, como já vimos, o determinante implica simultaneamente a determinação, já que o acto de determinar é de vector inverso ao sofrer determinação, pois, para determinar, é preciso que algo seja determinável, como já vimos.

O ser não pode proceder senão do ser, o que subentende a participação. No pensamento cristão, como o demonstrou Tomás de Aquino, a participação está implícita na criação, esta não pode ser compreendida sem aquela, e *e contrario*. Compreende-se, então, que não era infenso a Platão o pensamento criacionista, não naturalmente com as características e a precisão que teria no pensamento filosófico cristão.

A metáfora do demiurgo (do artesão) completa a estructura ontológica da criação-participação, conceitos inseparáveis e vivos em todo o pensamento filosófico mais elevado. Se cabe a Tomás de Aquino o papel de reunir num só bloco êsses dois conceitos, não se pode negar que foi inspirado no pensamento platônico, que conseguiu, através do empirismo aristotélico, fundar as bases de uma concepção cristã, que é mais profundamente platônica do que inspirada no Estagirita, o que vem comprovar a tese por nós afirmada.

## A CRIATURA

Demonstramos já em "Filosofia Concreta", que a criação implica, o ente deficiente, pois criar a plenitude absoluta de ser é Ser o Ser Infinito, o Ser Supremo. Dizer-se que não pode êle criá-lo, é producto de uma fraqueza de nossa mente, porque êle já é, e a criatura, por ser dependente, não poderia ser o Supremo Ser. A criatura infinitamente perfeita é uma contradicção formal; não é nada nem no pensamento nem na realidade dizer-se que Deus não pode realizá-la, como o mostra Tomás de Aquino, pois criatura implica dependência.

A criatura é, assim, dependente e participante do Ser Supremo, não apenas formalmente, mas concretamente, procedente que é do ser criador, que a metáfora platônica apenas procura grosseiramente exemplificar, para ser *sentida, vivida,* afectivamente pelos ouvintes de Sócrates, como o mostramos.

Dependentes do Ser Supremo são todos os sêres finitos, e o mais elevado e o mais ínfimo, por maior que seja a distância que os separa daquele, nunca estão divorciados por um abismo inflanqueável. Eis por que em algo tudo a êle *se assemelha,* porque tudo dêle participa.

Há, assim, um *logos* analogante, que unifica tôdas as coisas, no qual elas se univocam. É uma decorrência rigorosa do pensamento platônico, decorrência que comprova a improcedência do dualismo que lhe atribuíram.

Se verticalmente os entes finitos se diferenciam e são heterogêneos, horizontalmente se identificam no ser. Se se distinguem pelas escalas de perfeição, há uma que os identifica: *o serem ser, e não nada.* E êste ser não podia vir do nada e sim do Ser Supremo.

Participar não é *receber* uma perfeição, mas é modelar o que já tem, pela mímese da perfeição superior. Não é algo ausente que é recebido num continente, mas é o continente que

toma a forma do que recebe. Participar é imitar, e é ser, de modo particular, o que o Ser Supremo é de modo pleno e absoluto.

Temos um exemplo na Física, com o calor. Não recebe o calor o ser que é aquecido ao fogo, mas as suas moléculas mudam-se de modo a apresentar algo que se assemelha ao calor, que é uma estructura ontológica, que os sêres aquecidos imitam. Êsse pensamento da física, que é tão actual, assemelha-se ao pensamento platônico.

Assim, na acústica, duas cordas de naturezas diversas, com vibrações numèricamente iguais, apresentam características diferentes. As vibrações são as mesmas. Ambas a imitam. Mas o que as heterogeneiza são as naturezas e as coordenadas diversas, que permitem surgir sons de tonalidades diferentes, embora de vibrações iguais.

As variadas cordas imitam, proporcionadamente à sua natureza, a vibração pura, a forma da vibração (exemplifiquemos 36 vibrações por segundo), mas, por ser heterogênea a natureza delas, o resultado global é heterogêneo.

E a vibração, que cada uma manifesta, é o vibrar de sua corporeidade 36 vêzes por segundo. Ela não recebe a vibração 36, ela *realiza* essa vibração, segundo a sua natureza, o que nos explica a heterogeneidade dos entes.

## PARTICIPAÇÃO E IMITAÇÃO

A participação não é um receber em sentido concreto, mas um imitar. E o imitante só pode imitar o imitado se entre ambos há algo em comum. É em *serem*, que todos os entes se univocam. E por serem corpo esta corda e também aquela, ambas podem vibrar 36 vêzes por segundo. É da forma dessa vibração, o que ambas participam por imitação.

O abismo, que se pretendia interpor entre o pensamento pitagórico e o platônico, não procede; o primeiro ao afirmar a imitação e o segundo ao afirmar a participação, não se excluem, porque participar é imitar, mas o imitante em algo se univoca ao imitado.

Há a universalidade do ser, e a composição se dá nêle, e não como o concebe o emanatismo panteístico, mas sim pela maneira como acima o explicitamos.

O princípio dos sêres é único, fundamento da universalidade do ser. Contudo, alguns estudiosos ao examinarem o te-

ma da participação, deixaram-se enleiar pelos conceitos abstractos. A mente humana separa e exclui para compreender e, sobretudo, para classificar. Mas nunca devemos esquecer de devolver à concreção o que mentalmente separamos. É o que constantemente aconselhamos em nossas obras, sob pena de cairmos nos defeitos do pensamento abissal.

Dar-se aos conceitos lógicos uma primazia é falsear a realidade. Se a nossa mente separa, o faz metafìsicamente, não fìsicamente, porque a realidade em si não se fragmenta. Há relações reais que a nossa mente distingue, mas dar a essa distinção uma separação física, é falseá-la. Era assim que o entendia Platão. A separação não era abissal para êle, e os trechos, que já citamos, são bem eloqüentes.

Dêste modo, não se separa a participação por composição da participação por similitude, apesar das distinções. Mas distinguir-se não é ainda fìsicamente separar-se. A distinção favorece a estructuração de nossos esquemas mentais, mas a semelhança unifica os entes no que há nêles de comum, o *logos analogante.* Sem a transcedência do ser que univoca, há o perigo de cair-se no abstractismo da participação por composição, o que leva ao êrro e a insuperáveis aporias.

As teses fundamentais da "Filosofia Concreta" nos ajudam a compreender, em tôda a sua extensão, o pensamento platônico. Há um ser perfeito, plenitude de ser, que não é composto, que é o Ser Supremo.

Todo o ser finito é composto, e, portanto, tem um *arithmós,* acrescentaria um pitagórico, porque onde há composição há proporcionalidade dos têrmos componentes. O ser finito é composto de acto, potência e privação, e não é tudo quanto pode ser.

Os sêres, que imitam a forma subsistente na ordem do ser, não atingem a sua perfeição específica.

Essas distinções, embora não estejam explícitas no pensamento platônico, pois foram construídas, posteriormente, no processo da filosofia medieval, estão, contudo, implícitas nesse pensamento. E Tomás de Aquino, ao realizar a sua extraordinária síntese do pensamento aristotélico e platônico, em sua teoria da participação, mostra, clara e definitivamente, que a influência platônica prepondera sôbre a de Aristóteles, o que vem robustecer a nossa tese.

* * *

Embaraçado Sócrates pelos argumentos de Parmênides declara-se ante aporias, ante dificuldades teóricas, que lhe pareciam inflanqueáveis. É Parmênides que prossegue em sua crítica, mostrando que há ainda outras dificuldades, além daquelas já expostas. As formas não são cognoscíveis. É difícil convencer que o não são, como também que o sejam. Mas é preciso saber que o que conceituamos de uma forma, o que, em suma, existe em nós, não é a forma, que existe em si, *extramentis*. Sócrates, embaraçado, conclui que, não podendo existir em nós, como poderia existir em si?

Para demonstrar a sua tese, Parmênides exemplifica com os relativos escravo-senhor. O escravo não é o escravo do senhor em si, nem êste do escravo em si. Como as realidades de nosso mundo não têm acção sôbre as do alto, nem estas sôbre nós, o que já havíamos examinado, as relações se dão, portanto, entre as primeiras entre si e entre as do nosso mundo entre si.

A nossa ciência é a ciência que está em nós, como a ciência em si é a ciência que está em si. Como as formas em si não estão em nós, nem as possuímos, não participamos da ciência em si, e nada podemos conhecer em si.

Contudo, se não há êsse conhecimento, há um conhecimento em nós, que participa daquele, pois, como poderia o cognoscente conhecer o que é desproporcionado à sua natureza? Se tal se desse, ofender-se-ia um postulado fundamental da filosofia concretamente considerada. Mas não conhecer as coisas em si não implica falsidade em nosso conhecer, pois a intencionalidade dêste capta proporcionadamente a verdade daquelas. Sócrates ainda não podia responder à objecção de Parmênides e, por isso, recúa receioso.

Aproveita-se Parmênides de sua fraqueza para prosseguir. Só Deus poderia ter a ciência em si, a ciência mais exacta. Mas poderia êle conhecer a nossa ciência e as nossas coisas? Apesar da objecção de Sócrates, conclui que, não, pois já se havia estabelecido que não há acção do que está no alto sôbre o que está em baixo, e *e contrario*. Mas o seu argumento é falho, porque confunde Deus com as formas. A conseqüência parece rigorosamente válida. A nossa impossibilidade de conhecer a ciência em si não implica a mutualidade da impossibilidade da divindade conhecer a nossa ciência. Diès responde dizendo que jamais Platão aceitou a realidade primitiva do mundo fenomenal. Já discutimos em que consiste essa *realidade*, e o ar-

gumento de Schiller não é suficiente. Conhecer é um acto que realiza uma acção. Mas a acção é do actuado. Se as formas não exercem uma acção sôbre as coisas do mundo fenomenal, não a exercem enquanto formas, mas isso não implica que as coisas do mundo fenomenal estejam isentas de sofrer uma acção. É o que se depreende de tudo quanto examinamos sôbre a participação. Sócrates não sabia como responder. Mas o intuito de Platão nesse diálogo é claro. Aristocrata do espírito dá tôda oportunidade a Parmênides, e não ao jovem Sócrates. Êle sempre dá oportunidade aos que defendem idéias opostas às suas, sem que tal atitude implique uma deficiência de respostas às objecções, pois algumas já foram dadas nos comentários que oferecemos, e Platão dará oportunamente, em outros diálogos, respostas que poderiam caber aqui, mas que não as quis emprestar ao jovem Sócrates, mas ao Sócrates maduro, em plena pujança do seu espírito.

Mas compreende Parmênides, e aqui é êle também nobre, que tôdas as suas objecções não destroem os fundamentos da tese de Sócrates.

Atribui as dificuldades a uma fraqueza nossa e não da teoria das formas. Daí aconselhar, afinal, que Sócrates tenda para êsse lado, que se dedique a estudar a sua própria teoria, a invadir terrenos ainda desconhecidos. Reconhece que as dificuldades surgem do espírito ainda imaturo de seu contendor. O tempo e a meditação permitirão uma visão mais clara e uma argumentação mais sólida.

Termina, aqui, a primeira investida de Platão no terreno da teoria das idéias. O diálogo, agora, toma outro rumo. É o tema do Um e do Múltiplo que vai surgir em tôda a sua magnitude.

Sócrates solicita que Parmênides exponha o seu método. E êste vai consistir em partir de duas teses a serem discutidas: se o Um existe, e o que decorre da aceitação da sua existência e, se a pluralidade existe, quais as decorrências que daí sobrevirão, bem como tudo quanto decorre da negação de um ou de outro.

Concorda Parmênides, não sem relutância, expor o seu método. E o restante do diálogo é uma exposição concatenada de tôdas as conseqüências que se seguem às diversas possibilidades que surgem da aceitação de uma ou de outra tese.

Nada melhor falará do seu método que o restante do diálogo. Nos comentários que oferecemos, não só teremos ocasião de precisar as diversas posições que se podem tomar do ângulo parmenídico, mas também examinar as soluções que a teoria da participação de Platão oferece para resolver o magno tema do Um e do Múltiplo, em tôrno do qual gira, não só o pensamento de Parmênides, mas tôda a filosofia, e que pode servir de ponto de referência para o exame de todo o filosofar humano.

# O UM E O MÚLTIPLO

Comentando a objecção apresentada por Parmênides, na primeira parte dêste diálogo, diz Diès (op. cit. p. 27): "Essa objecção, que ameaça ser mortal para a teoria das Formas, Parmênides não a fêz em seu próprio nome. Apesar de ser vigorosamente formulada, êle limita, de antemão, o seu alcance. Persuasiva e constrangedora, a objecção não é, com efeito, senão pela deficiência dos que a fazem. Falta-lhes, o mais das vêzes, tanto os dotes naturais como a riqueza da experiência indispensáveis; falta-lhes também a aptidão para seguir uma dialéctica cujos pontos de partida são longínquos e as deduções complicadas. Assim somos advertidos que, se a juventude ardente de Sócrates é vencida, a causa que o entusiasmou não o é. Se conquistou Parmênides a primeira plana, não lhe advém nem lhe resta senão levar a têrmo, com vigor de sua experiência dialéctica e a autoridade de sua idade, uma demonstração que a juventude de Sócrates apenas fazia entrever, num vislumbre de genialidade".

E é o que se irá ver, na continuação do diálogo.

A teoria das formas está cercada de aporias. Estas decorrem da natureza da nossa razão. Uma dialéctica esclarecedora impunha-se aqui, e só após o exame do *um e do múltiplo*, tema que passará a ser o dominante no resto do diálogo, permitiria transparecer uma solução. A ciência das formas não pode ser negada. Houve um desvio do caminho que levava a ela; é, portanto, preciso procurar outra vez, até encontrar a via que indica o bom têrmo. Mostrou Parmênides que o caminho só pode ser o da direcção indicada por Sócrates. A êste faltara a suficiente maturidade para esclarecê-la. Parmênides tentará uma solução. O exame do Um e do múltiplo vai iniciar-se, seguindo as vias de uma dialéctica que usará os opostos, para, com o máximo rigor, procurar soluções melhores,

por mais amplas e mais profundas que as que anteriormente havia oferecido Zeno.

Parmênides passará então a apresentar as suas hipóteses, partindo do Um. Necessita um jovem, maleável, e que não obstaculize a procura. É escolhido Aristóteles, que, posteriormente, foi um dos quarenta, e que não deve ser confundido com o Estagirita, que ainda não houvera nascido.

Para comentarmos as partes dêste diálogo, é imprescindível, de antemão, antecedê-lo com um rápido panorama do conceito de Um e múltiplo.

## O SER INDIVISO

Diz-se que é *um* o que tem carácter de unidade, o que é indiviso em si, mas distinto dos outros. Um é, em suma, o ser indiviso, enquanto a idéia de múltiplo implica a divisibilidade sob qualquer gênero.

O ser não é um gênero, porque não pode ser totalmente predicado unìvocamente de nenhum ser. A idéia do um não implica o múltiplo, mas a indivisão. Pertence, pois, à razão do um a indivisibilidade sob um aspecto específico pelo menos, pois pode-se dizer que algo é um sob um aspecto, e múltiplo sob outro. Ademais o um pode ser em potência ou em acto. Entre o um em potência e o múltiplo em potência, não há contradicção, pois ambos podem ser actualizados. Também não há contradicção entre o um em potência e o múltiplo em acto, pois êste, sob certo aspecto, pode constituir-se em um, uma unidade. Há contradicção entre o um em acto e o múltiplo em acto, se tomados sob o mesmo aspecto e sob a mesma razão.

Excluir o um para afirmar o múltiplo, ou vice-versa, tem sido um dos caminhos mais nefastos, surgidos na filosofia quando em desfalecimento. Afirmar a unidade, sem negar a pluralidade, tem sido a busca mais extraordinária e mais ingente que empreendeu o espírito humano. E desde Parmênides que essa busca tem exigido o melhor esfôrço intelectual do homem. Inegàvelmente, o problema do um e do múltiplo é o problema central da participação. Para os platônicos, o um e o múltiplo apresentam igual valor e perfeições iguais. E se Parmênides termina por encontrar-se, por sua vez, enleado em aporias, a filosofia posterior, (e aqui o papel de Platão é imenso), buscou a solução que não fôra até então encontrada. Não queremos, com isso, dizer que Platão tenha solucionado

de vez o problema, mas preparou o caminho para as soluções posteriores, que muito nos ajudarão a compreender os momentos altos e também os desfalecimentos no roteiro que seguirá Parmênides para a solução de tão importante matéria.

## A NECESSIDADE DO UM

Nenhum ser pode existir realmente sem ser *um*. Nós captamos a unidade, sabemos que ela *deve* ser, mas captamo-la através da multiplicidade. O múltiplo contém o ser, e é através dêle que apreendemos o ser específico, a sua quididade. O um e o múltiplo pertencem ao mesmo ser, e os assinalamos ao visualizar êste por dois caminhos do nosso conhecimento: um sintético, que o reduz à unidade, e outro analítico, que o apreende em sua multiplicidade. São caminhos distintos, mas que reunimos numa só visão, a visão concreta. No intelecto, mostrá-lo-á Aristóteles, o um antecede sempre ao múltiplo, e êste àquêle segundo os sentidos, e segundo a imaginação também. Outros opor-se-ão a essa tese, porque tudo quanto é objecto de nossa intuição apresenta-se-nos como uma unidade, pois o que não é um não tem limites nem fronteiras, e não poderia ser objecto de uma intuição. A unidade é a fonte do nosso intuir, e ao captar o numeroso, captamos o múltiplo, pois nossas intuições sensíveis percebem o diverso simultaneamente, mas percebem êste *um* branco, êste *um* curvo e branco, mas o curvo é *um* como o branco é *um*, como êsse curvo-branco é *um*.

O ser captado é êsse conjunto de unidades e, por sua vez, uma unidade. Na intuição sensível da criança acorre-lhe tudo englobado e confuso, constituindo uma unidade, que o constante exercício dos sentidos e da assimilação, através dos esquemas secundários, permite diferenciar numa multiplicidade de unidades e numa unidade de multiplicidade. Um e múltiplo, dêste modo, estão sempre em nosso conhecimento, em nossa experiência.

Mas a posição de Parmênides é monista. E a antecedência lógica, ontológica e real do um é, para êle, evidente, apesar das aporias que o seu pensamento provocará. Para os pitagóricos, o Um é o Ser Supremo, fonte e origem de tôdas as coisas.

É mister, portanto, distinguir, daqui por diante, para boa inteligência do diálogo, o Um, como Ser Supremo, que mostramos em "Filosofia Concreta", e o um, como unidade, como origem dos números, o um que se revela na tensão, que é indivisível, o um da totalidade, que tem um esquema e uma coe-

rência, que é indivisível enquanto tal. Aquela, embora composta de múltiplos entes, constitui uma unidade que, se é igual (quantitativamente) à soma das suas partes, é distinta (qualitativa e especìficamente) dela. Provamos naquela obra, que o Ser Supremo não é o Todo, não é o produto de uma soma, pois é transcendental ao que compõe o universo. Êsse ser de suprema simplicidade, absolutamente êle mesmo, o *ipsum esse* dos escolásticos, não deve nem pode ser confundido com o um que se revela nas unidades outras, nas unidades finitas. Veremos que Parmênides enleia-se muitas vêzes por confundir a ambos, o Um como o Supremo existente, e o um, que é atributo da unidade formada por uma totalidade específica indivisa em si, enquanto tal.

## ESPÉCIES DE UNIDADE

Há várias espécies de unidade. Esta apresenta graus; portanto a todo ser que é um, é preciso determinar de que modo o é. Reproduzamos Gilson, ao examinar o pensamento de Duns Scot, na síntese que faz das diversas unidades por aquêle apontadas. "Há *unidade de agregação*, quando o um é simples justaposição das partes, como um monte de lenha; *unidade de ordem*, que não é uma simples justaposição, mas onde cada uma das partes ocupa um lugar que se justifica segundo um certo princípio, como a unidade de um fardo; há *unidade por accidente*, que já não se trata de uma simples relação de ordem, mas a unidade de um determinado e da forma que o determina. Se essa forma é accidental, temos uma unidade por accidente, como um vaso; se essa forma é substancial, temos uma unidade superior, que é a *unidade per si*, como a do ser vivo. Há outra unidade superior, que é a *unidade de simplicidade*, quando cada parte é a mesma que qualquer outra parte, como a unidade de um ser absolutamente simples, como Deus".

Há, assim, variedade de unidades, e essa distinção, que ainda não esgota as classificações, é suficiente em grande parte para examinarmos as palavras de Parmênides, e perceber os momentos de desfalecimento que o levam a aporias. Pode-se ainda falar em *unidade genérica*, como a da animalidade; *específica*, como a do ferro que é ferro enquanto é ferro; *unidades circunstanciais*, e outras. Há, assim, unidade onde há o um, onde algo se apresenta indivisamente em si, onde há algo que se distingue das partes por constituir uma entidade em si

mesma. Há, ademais, a unidade comum, a unidade formal, a unidade real, a unidade unívoca, a unidade numérica, etc.

São êsses elementos imprescindíveis para que possamos compreender e analisar bem o diálogo que se segue.

Êste trecho do diálogo, que iremos examinar, é o em que Parmênides parte da afirmação do Um. O Um é. E se é, examina êle 'as conseqüências que daí decorrem e também as aporias que se oferecem.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

## PRIMEIRA HIPÓTESE: SE O UM É UM

— *Seja, disse êle. Se o Um existe, êle poderia ser muitos, não é?*

*E respondeu Aristóteles:—*

— *Como o poderia?*

— *Não há nêle, portanto, partes, e não pode ser um todo.*

— *Por que?*

— *A parte, assim o julgo, é a parte de um todo.*

— *Sim.*

— *E o todo, não é aquilo ao qual não falta nenhuma parte?*

— *Certamente.*

— *De uma maneira como de outra, o* Um *seria formado de partes, tanto como todo, ou ainda como tendo partes.*

D — *Necessàriamente.*

— *Então de uma maneira como de outra, o* Um *seria então muitos, e não um.*

— *É verdade.*

— *Mas é preciso que seja Um, e não múltiplo.*

— *É preciso.*

— *Então o Um, se é um, não será um todo e não terá partes.*

— *Não, com efeito.*

*— Se então êle não tem partes, não terá nem comêço, nem fim, nem meio; porque essas divisões seriam partes dêle.*

*— É justo.*

*— Ora, comêço e fim são os limites de uma coisa.*

*— Inçontestàvelmente.*

*— O Um é, portanto, ilimitado, se não tem nem comêço nem fim.*

*— É ilimitado.*

E *— Êle é então também sem figura; porque não participa nem do redondo nem do recto.*

*— Por que?*

*— Não achamos redondo aquilo do qual as extremidades estão em tôda parte à igual distância do meio?*

*— Sim.*

*— Portanto o Um teria partes e seria múltiplo, se participasse de uma figura recta ou circular.*

*— Certamente.*

*— Êle não é então nem recto nem circular, se é verdade que não tem partes.*

*— É justo.*

138 A *— Mas, se é tal, não estará em nenhuma parte; porque não pode estar nem em outra coisa, nem em si.*(21)

*— Como isto?*

*— Estando em outra coisa que êle mesmo, seria incluído pela coisa na qual estaria, e teria, com ela, numerosos contactos em pontos variados. Ora, o que é um e sem partes, e não participa do círculo, não pode ser tocado em muitos lugares de sua circunferência.*

*— Não o pode.*

---

(21) Ler, em Sextus (*adv. math.* VII.69 e 70), a exposição do raciocínio de Górgias, conforme, ademais, ao resumo que dêle dá o *De Mel. Xen. Gorg.* 997b, 20-25). Se o ser é eterno, não há comêço; logo é êle infinito; portanto não está em nenhuma parte. "Se está em alguma parte, o em que êle está é outro que êle; assim, envolto por alguma coisa, não será mais infinito, pois o envolvente é maior que o envolvido. Não está ademais envolto por si mesmo; do contrário o continente seria o mesmo que o conteúdo, e o ser tornar-se-ia dois: lugar e corpo." Raciocínio que Platão transpõe e corrige. Górgias, como Melissos (frag, 2, Diels, Vorsokr. II 2, 186), concluia da eternidade a infinidade espacial. Platão evita essa inferência viciosa: é porque seu Um não tem partes que não tem limites nem figura e, conseqüentemente, não está em nenhuma parte. (Diès).

B — *Mas sendo êle-mesmo, nada o cercaria que não fôsse êle mesmo, pois estaria nêle mesmo; porque estar em alguma coisa sem estar incluído, é coisa impossível.*

— *Impossível, com efeito.*

— *Então outro é aquêle que inclui, outro aquêle que é incluído; porque uma coisa não pode integralmente e no mesmo tempo ser passiva e activa na mesma acção. Desta maneira, o Um não seria um, mas dois.*

— *Não, com efeito.*

— *O Um não está então em nenhuma parte, não estando nem em si nem em outra coisa.*

— *Êle não está em nenhuma parte.*

## COMENTÁRIOS

Inicia Parmênides afirmando que se o Um existe, êle não poderia ser muitos.

Ora o Um, como Ser Supremo, como unidade de absoluta simplicidade, não pode ser muitos e, portanto, não constitui um todo, pois êle transcende às partes, isto é, os sêres que dêle surgem, que êle produz.

Mas Parmênides desde logo confunde o UM com os diversos *uns*, e prossegue raciocinando do seguinte modo: a parte é parte de um todo. Sim; pois só se pode falar de parte do que é parte de uma totalidade, porque o que não é elemento constituinte de uma totalidade não é parte. Ora, o todo é o conjunto das suas partes, e o todo só o é quando não lhe falta nenhuma das suas partes. Se o todo é formado de partes, e é um todo por ter partes, em qualquer dos dois casos seria muitos, isto é, seria uma composição de muitos, e não um.

Parmênides ora refere-se ao Um como unidade de simplicidade, ora refere-se ao um como uma unidade de ordem, ou de agregação, ou de per si. Sua argumentação pode enleiar o jovem Aristóteles, mas falta-lhe a subtil distinção que cabia fazer aqui. Partindo dessa confusão, pois univoca o conceito *um*, ao referir-se a tôdas as formas de unidade, é natural que não sairá das aporias e não as resolverá.

Êle prossegue: para que o Um seja um, é necessário que não tenha partes, não seja constituído de partes. Se não tem partes não tem comêço, nem fim, nem meio, porque tais divisões seriam partes dêles. Pitágoras, ao referir-se às unidades finitas, dizia que elas podiam ser visualizadas triàdicamente, por princípio (comêço), meio e fim. Mas se referia às unidades de multiplicidade. O Um absolutamente simples não tem nem comêço, nem meio, nem fim, porque não é uma unidade de multiplicidade, mas de simplicidade absoluta.

Mas Parmênides confunde o um finito com o Um infinito, e as impossibilidades daquele servem-lhe para mostrar a dificuldade teórica de resolver êste.

## O UM É ILIMITADO

Comêço, meio e fim são os limites de uma coisa, diz êle; mas de uma coisa finita. Mas o Um é ilimitado. E agora êle quer referir-se ao Um infinito, que não tem comêço, nem meio nem fim. E êsse Um ilimitado não tem figura, não tem fronteiras, pois não é quantitativo, porque, se o fôsse, sua figura, que é uma determinação qualitativa da quantidade, dar-lhe-ia extremidades, e também uma superfície. E, nesse caso, teria partes, e seria constitutivamente múltiplo. Nem poderia estar contido em outro, e aproveitemos aqui a nota de Diès sôbre o argumento de Górgias. Se estivesse em outra coisa, esta seria maior que êle, e o Um teria, com o seu continente, contacto em diversos pontos, o que é absurdo para o que não tem partes, pois cada ponto de contacto seria uma parte. O um é tomado aqui extensistamente. Nada pode cercá-lo. Êle não tem fronteiras, mas tem um perfil para Parmênides. Não está incluído em nenhuma coisa, porque estar em outra coisa é estar incluído e, neste caso, teria partes. Ademais seria simultaneamente activo e passivo; passivo porque sofreria o contacto e o estar incluído, o que torná-lo-ia não mais *um*, mas um conjunto de partes. Nem pode estar em si mesmo, pois não seria mais um, mas dois, porque uma coisa é o que envolve e outra o que é envolvida, e o Um seria dois como envolvente e como envolvido. Mas não esqueçamos que o conceito de *conter* é um conceito extraído da nossa experiência sensível. Um ser absolutamente simples não é objecto de uma intuição sensível, pois não é um corpo. Parmênides trata do Um, aqui, como se pudesse ser um corpo e, conseqüentemente, o que argumenta raia ao absurdo. Tôda a sua demonstração surge de uma deficiência da compreensão do Um, e não do que o Um é.

# PARMÊNIDES

## (CONTINUAÇÃO)

*— Vê agora se é possível que sendo o que é, o Um esteja em repouso ou em movimento.*

*— Por que o não estaria?*

C *— Porque se estivesse em movimento, não se deslocaria nem se alteraria, porque só há essas duas espécies de movimento.*

*— Sem dúvida.*

*— E se êle mudasse de natureza, o Um não poderia mais ser um, não é?*

*— Não o poderia mais.*

*— Êle não se muda então por alteração.*

*— Evidentemente não.*

*— Será então por mudança de lugar?*

*— Talvez.*

*— Mas, se êle mudasse de lugar, ou volveria em círculo no mesmo local, ou passaria de um lugar para outro.*

*— Necessàriamente.*

D *— Se se volve em círculo, é preciso apoiar-se sôbre um centro, bem como ter outras partes, as que se volvem em tôrno dêsse centro; mas aquêle que não pode ter nem centro nem partes, qual o meio para dar-lhe uma transladação sôbre um centro?*

*— Não há.*

*— Mas muda êle de lugar e passa ora de um lado, ora de outro, e é assim que êle se move?*

*— Sim, se êle efectivamente se move.*

*— Mas não vimos que é impossível estar em qualquer parte que seja?*

— *Vimos.*

— *Não é impossível ainda que se torne em outro.*

— *Não vejo a razão.*

— *Quando uma coisa se torna em outra, não é uma necessidade que ainda não o seja, enquanto está em vias de se tornar, e que ela por sua vez não esteja integralmente fora, já que ela se torna?*

— *É uma necessidade.*

E — *Se alguma coisa é de tal susceptível, esta não pode ser senão uma coisa que tenha partes, e da qual uma parte já esteja dentro, enquanto outra estará fora; mas o que não tem partes não pode de nenhuma maneira achar-se ao mesmo tempo integralmente dentro, nem fora de outra coisa.*

— *É verdade.*

— *Quanto ao que não tem partes e não é um todo, não é muito mais impossível ainda que advenha a alguma parte, quando não advém nem por partes, nem em bloco?*

— *Evidentemente.*

139 A — *O* Um *não muda, portanto, de lugar, nem indo para alguma parte, nem tornando-se em alguma coisa, nem girando sôbre um lugar, nem alterando-se.*

— *Aparentemente não.*

— *O Um não se move, portanto, de nenhuma espécie de movimento.*

— *De nenhuma espécie.*

— *Por outro lado, dizemos que lhe é impossível também estar em alguma coisa.*

— *Sim, nós o dissemos.*

— *Êle nunca está portanto no mesmo lugar.*

— *Por que isto?*

— *Porque então êle estaria onde seria o mesmo lugar.*

— *Está certo.*

— *Mas nós vimos que êle não pode estar nem em si mesmo nem em outra coisa.*

— *Êle não o pode com efeito.*

— *O Um não está portanto no mesmo lugar.*

— *Assim parece.*

B — *Mas o que não está nunca no mesmo lugar não tem nem repouso nem imobilidade.*

— *Não poderia ter, com efeito.*

— *O Um, portanto, pelo que me parece, não está nem imóvel nem em movimento.*[22].

— *A conclusão se impõe.*

(22) O *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (997b, 10-21) empresta a Xenofonte essa negação simultânea do movimento e do repouso. (Diès).

## COMENTÁRIOS

Pode o Um, sendo Um, estar em movimento ou repouso? Esta é a interrogação de Parmênides. Ora, o movimento não se compreende sem o repouso, nem êste sem aquêle. O movimento é a moção local, a que se realiza por transladação de um corpo, de um têrmo para outro têrmo. No movimento, o corpo é transladado com tôdas as suas partes. Não sendo o Um corpo, não pode ter êle movimento nem repouso. Emprega aqui Parmênides o conceito de movimento no sentido amplo de moção (*kinesis*). Ora a *kinesis* pode ser *auxésis* (acrescentamento, aumento), pode ser diminuição, decrescimento (*phtisis*), pode ser alteração, quando puramente qualitativa (*alloiosis*), e transladação (*phorá*). O repouso é *stasis*. Mas Parmênides emprega aqui o conceito *kinesis* em sentido restricto, como transladação e alteração, *phorá* e *alloiosis*.

Para que um ser seja transladado é necessário que seja corpo, o que o Um não é. Para que êle se alterasse, seria mister não ser absolutamente simples. Qualquer das duas hipóteses são absurdas, porque o Um, não tendo partes, não pode sofrer nenhuma dessas espécies de mutação.

Sendo impossível atribuir-se-lhe a *kinesis*, pergunta Parmênides se pode atribuir-se-lhe a possibilidade de tornar-se outro que êle mesmo; isto é, corromper-se como é, para tornar-se outro, gerar outro (gênesis). (*Gignesthai* é o verbo grego que significa, nascer, tornar-se). Se o Um se tornasse em outro, enquanto está em vias de ser outro, não é ainda outro, mas também não se pode dizer que o outro, em que êle tende a tornar-se esteja totalmente fora dêle. Neste caso, é uma parte dêle que está fora dêle. Mas como pode o que não tem partes estar simultanea e totalmente dentro e fora de outra coisa? Como adviria a alguma parte o que não tem partes, pois não poderia advir apenas em parte, porque teria uma par-

te, nem em bloco, porque, neste caso, seria composto de acto e potência. E se se corrompesse, para tornar-se outro, que seria gerado, deveria ser composto, pois corromper é romper o que é uma unidade, um, para tornar-se outro, o que implicaria partes.

Ao Um não se pode, pois, atribuir nenhuma dessas espécies de *kinesis*. Não pode estar em nenhum lugar, pois não pode estar nem em si mesmo nem em outra coisa. Portanto, não tem nem movimento nem repouso, pois êste último exigiria que não saísse do mesmo lugar. Conseqüentemente, não está nem imóvel nem em movimento.

Ora, a argumentação de Parmênides cinge-se ao mundo físico, e é colocado na esquemática dêsse mundo, que o Um não pode ser um ente físico. Mas se o Um, como Ser Supremo, não é físico, uma coisa corpórea, que é *uma, é* física. Mas a unidade de uma coisa corpórea não é uma unidade absolutamente (*simpliciter*) simples. E Parmênides ainda quer referir-se à Unidade do Um.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

*— Não será nem idêntico a um outro, nem idêntico a si mesmo, e, por outro lado, não poderia ser outro nem êle-mesmo.*

*— Como isto?*

*— Se fôsse outro que êle-mesmo, seria outro que Um, e não seria mais um.*

*— É verdade.*

C *— Pois se fôsse idêntico a um outro, seria êsse outro e não seria mais êle-mesmo, de sorte que, nesse caso também, não seria o que é, Um, mas outro que um.*

*— Não, com efeito.*

*— Êle não será então idêntico a um outro que êle, nem tampouco diferente de si mesmo.*

*— Não, com efeito.*

*— Mas diferir de algum outro, não o poderia durante o tempo em que é Um; o que é Um, com efeito, não poderia diferir; pois a diferença exige alteridade de têrmos e não poderia existir de outro modo.*

*— É justo.*

*— Não é, portanto, por ser um que será outro. Discordas?*

*— Não, verdadeiramente.*

D *— Ora, se êle não é tal, não será por si mesmo, e, se não é por si mesmo, não será também êle mesmo. Mas, êle-mesmo, não sendo outro de nenhuma maneira, não será outro do que quer que seja.*

*— É justo.*

*— E êle não será ainda idêntico a si mesmo.*

*— Por que não?*

*— Porque Um e mesmo não são a mesma natureza.*

*— Como é isso?*

*— É que, tornar-se idêntico ao que quer que seja não é ser senão Um.*

*— Explica-me.*

*— Tornar-se idêntico a muitos é necessàriamente tornar-se muitos, e não Um.*

*— É verdade.*

*— Mas se o Um e o mesmo não diferissem em nada, neste caso tornar-se idêntico seria tornar-se um, e tornar-se um seria sempre tornar-se idêntico.*

*— Sem nenhuma dúvida.*

E *— Portanto, para o Um ser idêntico a si, basta apenas ser um consigo mesmo, e assim, êle, que é Um, não será Um, o que é impossível. Portanto, é impossível ao Um ser diferente de um outro, e ser idêntico a si mesmo.*[23].

*— É impossível.*

*— Portanto o Um não será, quanto a si nem quanto a outro que êle, diferente, nem idêntico.*

*— Certamente não.*

*— Êle não será tampouco semelhante nem dessemelhante, nem a si-mesmo nem a um outro.*

*— Por que?*

*— Porque o que é semelhante comporta alguma identidade.*

*— É.*

140 A *— Ora, vimos que a natureza do mesmo é distinta daquela do Um.*

*— Nós o vimos com efeito.*

*— Mas se o Um tem alguma característica distinta de sua unidade, êle tornar-se-á mais que Um, e isso é impossível.*

*— Certamente.*

---

(23) Do princípio: "a identidade não é a unidade", tira-se a conseqüência: "Portanto, ser idêntico, *não é* ser um". Mas, a essa conseqüência inofensiva, se substitui: "Portanto, ser idêntico, *é não ser* Um." Obtém-se assim a conclusão sofística procurada: para o Um, ser idêntico a si mesmo, é preciso deixar de ser Um. (Diès).

*— É então absolutamente impossível que o Um seja idêntico a outro nem a si-mesmo.*

*— Assim parece.*

*— Não é possível, pois, que seja semelhante a um outro nem a si-mesmo.*

*— Parece que não.*

*— Não pode também acontecer que o Um seja diferente; porque aconteceria ser mais que um.*

*— Com efeito, seria mais que um.*

B *— Ora se acontece que uma coisa é diferente ou de si mesma ou de uma outra, ela será dessemelhante ou de si mesma ou de outra, pois o que tem uma característica idêntica é semelhante.*

*— É justo.*

*— Ora o Um, ao que me parece, não sendo de nenhuma maneira diferente, não é de nenhuma maneira dessemelhante, quer consigo mesmo, quer com outra coisa.*

*— Não é seguramente.*

*— Assim, pois, o Um não poderia ser nem semelhante nem dessemelhante, nem a um outro nem a si-mesmo.*

*— Isso parece evidente.*

*— Neste caso, êle não será nem igual nem desigual, quer a si mesmo, quer a outro.*

*— Por que?*

*— Se igual, terá as mesmas medidas que a coisa à qual é igual.*

*— Sim.*

C *— Se maior ou menor que as coisas às quais é comensurável, terá mais medidas que as menores, menos que as maiores.*

*— Sim.*

*— Em relação às coisas, às quais não é comensurável, será de medidas menores que umas, maiores que outras.*

*— Naturalmente.*

*— Não é, porém, impossível que o que não participa do idêntico, ser idêntico, ou em suas medidas, ou em o que quer que seja outro?*

*— É impossível.*

*— Não poderia então ser igual nem a si mesmo, nem a um outro, se não tiver as mesmas medidas.*

*— É evidente que não.*

D *— Mas, se tem mais ou menos medidas, tantas medidas terá quanto partes tiver. Portanto, cessará de ser Um e será multiplo tantas vêzes quantas medidas tiver.*

*— É justo.*

*— Tendo apenas uma só medida, êle tornar-se-á igual à medida. Ora, pareceu-nos impossível que seja igual ao que quer que seja.*

*— Foi o que nos pareceu, com efeito.*

*— Assim, pois, não participando de uma só medida, nem de um número maior ou menor de medidas, está excluído, de maneira absoluta, de tôda participação ao idêntico. Não será jamais igual nem a si, nem a outro qualquer e não será maior nem menor que êle-mesmo ou que um outro.*

*— É absolutamente exacto.*

## COMENTÁRIOS

A igualdade é a relação de concordância, ou a identidade quantitativa. São iguais dois sêres cuja quantidade é concordante, a de um com a de outro. Diz-se, ademais, que são iguais, em Lógica, quando a essência de um é a mesma de a de outro, assim João e Pedro são iguais, enquanto especìficamente homens.

Parmênides nega ao Um igualdade, quer em relação a si mesmo, quer em relação a outros.

E as razões são as seguintes: se êle fôsse maior que outros, teria mais medidas que os outros. Ora, a medida serve para conferir a quantidade, tomando como unidade uma quantidade da mesma espécie. Para que o Um fôsse comensurável com os outros, teria de haver entre ambos uma quantidade da mesma espécie, o que não há. Todo o argumento de Parmênides peca, desde início, por colocar-se falsamente, e, por isso, torna-se sofístico.

Se o Um fôsse comensurável com os outros, teria mais medidas (*metron*, medida) que as menores, e menos que as maiores. Quanto às coisas, às quais não é comensurável, isto é, entre as quais não há uma medida comum, um metro comum, que servisse de meio para conferir a quantidade, o Um será de medidas maiores que umas, menores que outras.

Se não há participação do idêntico não pode ser idêntico a outro, quer em suas medidas, como no que quer que seja. Para que o Um seja igual a si mesmo ou aos outros, precisa ter as mesmas medidas, para ser com-mensurável.

## A INCOMENSURABILIDADE

Como não participa do idêntico, pois foi o que quis demonstrar anteriormente, não há comensurabilidade entre o Um e o múltiplo.

Se fôsse comensurável teria mais, ou menos, ou tantas medidas quantas partes tiver. Ora, se tivesse partes não seria Um, e seria múltiplo, pois, pelas medidas, êle seria múltiplo.

Se fôsse comensurável teria mais, ou menos, ou tantas medidas quantas partes tiver. Ora, se tivesse partes não seria Um, e seria múltiplo, pois, pelas medidas, êle seria múltiplo.

Se tiver uma só medida será igual a ela. Mas não pode ser igual ao que quer que seja, pois teria medidas iguais ao outro que lhe fôsse igual. Por não ter medidas, está excluído da participação do idêntico. Não será nem igual a si, nem a qualquer outro, nem maior nem menor que si mesmo, nem que outro.

Na filosofia pitagórica, o Um é incomensurável sob qualquer sentido com o Múltiplo. E o símbolo é o da circunferência, a qual é incomensurável com o diâmetro, e, conseqüentemente, com o raio, etc.

O Um não pode ser igual a si mesmo em sentido quantitativo, porque não é quantidade, pois esta é um accidente de alguma coisa, e o ser do Um é um ser absolutamente ser, e não um *inesse*, um ser em outro. Em sentido específico, também não o é, porque o Um não é espécie de um gênero. Se Parmênides segue por caminhos sofísticos, tal não lhe impede de chegar à afirmação de sua incomensurabilidade com o múltiplo, mas há melhores para alcançar essa verdade. Ademais o Um não é um participante, pois se o fôsse haveria outro que seria o Um, e êle seria composto; pois, onde há participação há, pelo menos, dualidade, e onde há dualidade, há número. Êsse pensamento já havia sido exposto pelos pitagóricos, dai afirmarmos que o número (*arithmós*), é, realmente, para o genuíno pitagorismo, o esquema da participação. Todo ser participante *tem* um número (arithmós).

Afirma ainda Parmênides que o Um não pode ser idêntico a um outro nem a si mesmo. Impunha-se esclarecer o conceito de identidade (*tautos* = si mesmo). Chama-se de identidade ontológica a de um ser que ontològicamente é êle mesmo; isto é, permanece sendo êle mesmo.

O Um não pode ser outro que êle mesmo, pois deixaria de ser a si mesmo para ser outro, o que é contraditório com o que

já foi visto. Nem tampouco pode ser idêntico a si mesmo. Ora, na identidade lógica, há uma relação de dois têrmos; não na ontológica. Parmênides raciocina com a identidade lógica para afirmar que o Um se tornaria dois se fôsse idêntico a si mesmo.

Mas a dualidade, que se dá na identidade lógica, o é sob um aspecto, enquanto sob outro se dá uma unidade. O que marca a identidade ontológica é o perseverar do ser, e o Um persevera sendo Um e, neste caso, não há dualidade.

## IDENTIDADE DO UM

O argumento de Parmênides é sofístico, porque confundiu duas ordens para alcançar o que desejava afirmar. Por ser o que é, o Um é idêntico a si mesmo, porque persevera sendo sempre si mesmo. Não difere o Um de si mesmo. E afirma que não poderia diferir de um outro, pois diferir implica diferença, e diferença implica alteridade de têrmos e, neste caso, o Um se alteraria. O sofisma é claro, porque para algo diferir de um outro não implica alteração do que é diferente de outro. O diferir não é uma acção realizada pelo Um.

Conclui, afinal, que o Um não pode ser idêntico a si mesmo, porque seria dois, pois o Um se identificaria com o Um. É o mesmo sofisma que mostramos acima, que consiste em afirmar que ser diferente de outro é ser outro de outro, e o Um, sendo outro que outro, é êle mesmo e outro, mas é outro que outro, porque é êle mesmo. Pois tudo que é si mesmo é outro que outro, porque é si mesmo. Em nada tais argumentos favoreceriam a posição de Parmênides, que é eminentemente sofística.

Prossegue afirmando que não será tampouco semelhante nem dessemelhante a si mesmo nem a um outro, porque, comportando a semelhança alguma identidade, e verificando que a natureza do mesmo é distinta de a do Um, se o Um fôsse o mesmo que si mesmo, teria uma característica distinta de sua unidade, o que o tornaria mais que Um. Mas, na verdade, se *mesmo* e *um* distinguem-se formalmente, tal não implica uma distinção real-real. Tornar-se idêntico é tornar-se um. Parmênides rejeitou êsse juízo. Mas, ora paira no campo formal, ora no campo real, ora no campo ontológico e, daí, os sofismas sem fim que apresenta. Sendo o Um idêntico a si mesmo, é mesmo que si mesmo, porque perdura sendo o que é.

Se os conceitos *mesmo* e *um* distinguem-se lògicamente, não se distinguem quanto ao conteúdo subjectivo, real. Temos, aqui, o que se chama *identidade real ontológica,* e, no caso do Um, *identidade real ôntica,* porque o Um é ontològicamente êle mesmo. O Um, como unidade absolutamente simples, não admitiria uma distinção senão lógica. Essa distinção não implica nenhuma antecedência cronológica. Na distinção lógica, não há uma existência distinta, mas apenas lógica; é uma distinção menor que a distinção real-real. Em ser o Um si mesmo, só há, quando muito, uma distinção lógica e não existencial. O argumento de Parmênides é sofístico.

E, conseqüentemente, o que diz de 140 *a* em diante, padece do mesmo defeito. Além de negar a identidade, quer agora negar a semelhança e a dessemelhança. O resto do argumento é de fácil refutação.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

E — *Agora, crês que o* Um *possa ser mais velho, ou mais jovem, ou da mesma idade?*

— *E por que não pode?*

— *Porque se tem a mesma idade que êle mesmo ou que um outro, participará da igualdade e da semelhança sob a relação do tempo. Ora, nós dissemos que o Um está excluído dessa participação, quer quanto à semelhança, quer quanto à igualdade.*

— *Dissemos, com efeito.*

— *E que não participa nem da dessemelhança nem da desigualdade, dissemos também.*

— *Perfeitamente.*

141 A — *Nessas condições, como então poderia ser mais velho ou mais jovem, ou da mesma idade que o que quer que seja?*

— *Não o pode de nenhuma maneira.*

— *Neste caso, ao compará-lo consigo mesmo, ou com outro, o Um não poderia ser mais jovem, nem mais velho, nem da mesma idade que êle mesmo e que um outro.*

— *Evidentemente não.*

— *Mas, se tal é a sua natureza, é absolutamente impossível que o Um esteja no tempo. Pois não é uma necessidade, que uma coisa, que está no tempo, torne-se sempre mais velha que ela mesma?*

— *É uma necessidade.*

*— E o que é mais velho, não é sempre mais velho que qualquer coisa de mais jovem?*

*— Sem dúvida.*

B *— O que se torna mais velho que si-mesmo torna-se também, no mesmo instante, mais jovem que si mesmo, se tiver alguma coisa que êle exceda em idade.*

*— Que queres dizer?*

*— O seguinte: uma coisa diferente de outra não tem que tornar-se diferente do que é já diferente dela; mas, do que é diferente, ela difere; do que será diferente, ela diferirá. De um têrmo em vias de tornar-se diferente, impossível que um outro tenha sido ou deva ser ou seja diferente; ela se torna diferente de um modo absoluto, e eis tudo.*(24).

*— É forçoso.*

C *— Ora, uma diferença é mais velha em relação à mais jovem, e a nenhuma outra.*

*— Com efeito.*

*— Assim o que se torna mais velho que si mesmo, torna-se necessàriamente ao mesmo tempo mais jovem que si mesmo.*(25).

*— Parece.*

*— Mas também não pode tornar-se numa coisa de tempo maior ou menor que si mesmo; é apenas de uma mesma soma de tempo que êle pode tornar-se, ter sido, dever ser.*

*— São ainda conseqüências forçosas.*

D *— É então forçoso, parece, que tudo quanto está no tempo, e que dêle participa, tenha sempre a mesma*

---

(24) A *República* já colocou essas leis da relação: o maior é necessàriamente correlativo do menor; o muito maior é correlativo do muito menor; o que foi maior, do que foi menor; o que será maior, do que será menor (438b/c). (Diès).

(25) O germe dêste sofisma está num abuso de linguagem, que a *República* denuncia a propósito da expressão "mais forte do que si mesmo" (430 e). Mas *Cármide* (168 a-169 c) tinha já proclamado, quanto às grandezas e os números, a evidência do princípio: não pode haver relação ali onde não há real dualidade de têrmos. Em outras palavras, com efeito, o que se dirá mais pesado que si mesmo deveria ser ao mesmo tempo mais leve; "o mais velho será mais jovem, e assim por diante". (Platão, II, trad. A. Croiset, pág. 71. Cf. Apelt, Beiträge zur Gesch. d. gr. Phil., pág. 18). (Diès).

*idade que si mesmo, e torne-se ao mesmo tempo mais velho e mais jovem que si mesmo.*

— *Pode ser.*

— *Mas o Um, já o vimos, não participa de estados dêsse gênero.*

— *Nunca, com efeito.*

— *Não há pois participação com o tempo, e não está no tempo.*

— *Não, certamente, segundo o que demonstra a argumentação.*

— *Mas, dize-me: estas palavras como* foi, tem sido, tornar-se, *não parecem significar uma participação a um tempo passado?*

— *Seguramente sim.*

— *E estas:* será, tornar-se-á, será tornado, *uma participação ao tempo que vem, ao futuro?*

— *Sim.*

E — *E estas:* é, tornar-se, *uma participação no tempo presente?*

— *Certamente.*

— *Se então o Um não participa de maneira alguma de nenhum tempo, êle nunca se tornou, não se tornava, não foi jamais no passado; êle não se tornou, não se torna, não está no presente; não se tornará, não será tornado, não estará no futuro.*

— *É a própria verdade.*

— *Ora, é possível participar do ser de outro modo que os dessas maneiras?*

— *Não é possível.*

— *Então o Um não participa do ser de nenhuma maneira.*

— *Parece que não.*

— *O Um não é pois de nenhuma maneira.*

— *Parece que não.*

— *Êle não tem pois suficiente ser para ser um; porque então êle seria e participaria do ser. Parece, ao contrário, que o Um não é um, e que não é, se fiarmo-nos em nosso raciocínio.*

— *É o que eu temo.*

142 A — *Mas o que não é nada, pode ter, já que não é nada, alguma coisa que seja para êle ou dêle?*

— *Como o poderia?*

— *Não há, portanto, nenhum nome para designá-lo, e não se pode nem defini-lo, nem conhecê-lo, nem senti-lo, nem julgá-lo.*

— *Evidentemente não.*

— *Não é nem nomeado, nem expressado, nem julgado, nem conhecido, nem dêle se pode ter uma sensação.*

— *Parece que não.*

*É então possível que tais coisas se dêem quanto ao Um?*

— *Para mim é impossível.*

## COMENTÁRIOS

Conclui agora Parmênides que o Um não é temporal, não pertence à temporalidade. Que o tempo é a medida do movimento, era já aceito na filosofia grega, sobretudo depois de Platão. Ademais o tempo é simultâneo com o movimento. Se permanecermos na classificação aristotélica das mutações, vemos que êle é simultâneo com elas, pois a geração e a corrupção implicam o tempo, como o implicam o aumento e a diminuição, a alteração e o movimento (local). Por êle, mede-se o movimento e também a sua duração.

Se o Um fôsse medido pelo tempo, seria corpóreo, o que não é. E sendo corpóreo, seria medível pelo tempo. Esta conversão permite-nos comprender que o tempo é da corporeidade. Mas os sêres incorpóreos, quando são passíveis de sofrer mutações, também seriam medidos pelo tempo. Em nossos comentários à "Física" de Aristóteles, temos oportunidade de examinar mais amplamente êste tema de tanta importância, sobretudo em suas repercussões no pensamento científico, o que não conviria fazer aqui, pois o que tratamos é da argumentação parmenídica.

Se o Um fôsse medido pelo tempo, argumenta Parmênides, poderia ser mais velho, ou da mesma idade, ou mais jovem. O fundamento de sua argumentação está na compreensão da relação de igualdade e de semelhança que êle toma fora de seus fundamentos reais.

Uma relação é real se os têrmos relacionantes são reais. Se o Um fôsse de idade igual a si mesmo, haveria uma relação entre êle e si mesmo, o que o tornaria dois e não Um. Portanto, considerando assim, não pode ter uma idade igual à sua idade. Ademais, participaria da igualdade e da semelhança, na ma-

neira de ver de Parmênides, cuja improcedência já foi demonstrada.

Não pode ser mais velho, nem mais jovem nem da mesma idade com o que quer que seja, pois se assim fôsse participaria da igualdade e da semelhança, o que já foi descartado.

Dadas essas impossibilidades, que são meramente lógicas, seguindo a dialéctica parmenídica, o Um não pode estar no tempo, porque, do contrário, tornar-se-ia mais velho que êle mesmo, pois, em cada momento que se seguisse, aumentar-se-ia a sua idade. E dizer mais velho, é dizer mais velho que alguma coisa, a qual é mais jovem. Como poder-se-ia dizer que algo é mais velho sem que o seja em relação a algo? E se êle se tornasse mais velho que si mesmo, algo nêle tornar-se-ia mais jovem, para poder dar-se a relação.

Se se dá uma diferença, uma é mais velha em relação à mais jovem; portanto, tornando-se mais velho que si mesmo, torna-se por sua vez mais jovem, pois o que se torna mais velho, torna-se tal em relação ao que permanece mais jovem.

Conclui-se que tudo que está no tempo é:

1) sempre da mesma idade;
2) mais velho que si mesmo;
3) mais jovem que si mesmo.

O que se torna mais velho, pelo aumento do tempo, implica o mais jovem. Mas, por sua vez, o que se torna mais velho e mais jovem, tomado em absoluto, permanece sempre na mesma idade. Conseqüentemente, o que se dá no tempo participa, no sentido parmenídico, dêsses três estados, dos quais não participa o Um, o que leva a afirmar que o Um não está no tempo.

## A PARTICIPAÇÃO TEMPORAL

Não participando de modo algum o Um do tempo não têm êle um passado, nem um presente nem um futuro. Êle é, pelc menos, intemporal.

Como é possível participar do ser de outro modo senão no tempo? Pergunta Parmênides. Vê-se como ainda predomina no seu pensamento a esquemática física dos gregos. Ser, para êle, é ser temporal. Quando êle diz: "Então o Um não partici-

pa do ser de nenhuma maneira" (*Oùdamôs ara to én oùsias metéxei*) refere-se à *ousia*, que corresponde à *substantia* dos latinos, o que constitui o ser ôntico da coisa e também a sua essência, como substância segunda, como forma. O Um não tem uma realidade fáctica (de *factum*, feito), não é um ser feito, pois tais sêres participam do ser (*ousia*). Mas, tanto em Platão como em Aristóteles, a *ousia* é o que se opõe, *to mè enai*, ao não-ser. Se o ser não é substância (*ousia*) seria um não-ser.

Mas essa oposição indica apenas que não se pode predicar ao Um a substância, não ainda que se possa predicar-lhe a não-entidade. Ademais, reconhece Parmênides, que essa argumentação é válida dentro do que até então foi exposto, "se fiarmo-nos em nosso raciocínio", ou melhor, se merecer fé êsse nosso modo de argumentar. Há aqui a *pistis*, a confiança, a fé, e o verbo usado por Platão é *pisteuô*, confiar.

É de máxima importância essa passagem, pois deixa Platão em aberto a argumentação de Parmênides, negando-lhe, dêsse modo, ao atribuir-lhe tais palavras; a convicção da apoditicidade desejada.

O Um é o Ser Supremo e não é substância, como o foi mostrado e demonstrado em "Filosofia Concreta", nem o era para Platão. Mas Parmênides sempre argumenta considerando o Um como uma substância fàcticamente existente, e, se tal fôsse, estaria no tempo, o que já foi rejeitado. Não é êle um ser, é um não-ente (*to mé on*). Portanto nada tem, nada é, não há nome para designá-lo, não cabe numa definição, não pode ser sentido nem julgado.

Mas é impossível que o Um seja não-ente; em suma, nada. Essa impossibilidade é também aceita por seu companheiro.

A situação é extraordinàriamente aporética, e, por isso, propõe Parmênides retornar, para um novo exame das argumentações propostas.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

## SEGUNDA HIPÓTESE: SE O UM É

B — *Queres agora que voltemos atrás e retomemos a hipótese desde o seu início, para ver se um novo exame nos daria outros resultados?*[26].

— *Certamente que o quero.*

— *Colocamos a existência do Um, e declaramos aceitar quaisquer que sejam as conseqüências que daí resultam para o Um. Não estás de acôrdo?*

— *Sim.*

— *Portanto, eu recomeço: presta-me bem atenção. Se o Um existe, seria possível que êle não participasse do ser?*

— *Não; tal é impossível.*

C — *O ser será pois o ser do Um, sem ser idêntico ao Um; em outras palavras, o ser não seria ser do Um, e o Um não participaria do ser, e seria o mesmo dizer o* Um é, *ou o* Um é Um. *Ora, a nossa hipótese actual não é: se o Um é um, que deve daí resultar? Mas sim: se o* Um é, *que deve daí resultar? Não é isso?*

---

(26) "O Parmênides de Platão distingue o Primeiro Um, que é o Um no sentido eminente; o segundo, que chama de Um-Múltiplo; o terceiro, Um e Múltiplo. Assim, pois, êle também está de acôrdo com a teoria das três naturezas". (Plotino, Enêades, V, I, 8, 490a). A primeira hipótese tratará pois do Inefável; a segunda da Inteligência; a terceira, da Alma. Sôbre os pormenores dos sistemas, cf. Proclo (Cousin, 105 e seguintes) (Diès).

— *Perfeitamente.*

— *Portanto, o é significa para nós outra coisa que o* Um*?*

— *Necessàriamente.*

— *Assim, quando empregamos esta fórmula, concisa: o* Um *é, não é como se disséssemos que o Um participa do ser?*

— *Absolutamente.*

— *Voltemos, pois à pergunta: se o Um é, que daí resultaria? Examina, pois se a nossa hipótese não significa necessàriamente que o Um, sendo o que é, deve ter partes.*

— *Como é isso?*

D — *Eis: o "é" se diz do* que é, *e* um, *do ser que é um. Ora, o ser e o Um não são idênticos; só o seu* sujeito *é idêntico, isto é "O Um que é", como o colocou a nossa hipótese. Não há, inevitàvelmente, um todo, o Um que é, do qual se tomaram partes dêsse todo, em primeiro lugar o Um e depois o ser?*

— *Necessàriamente.*

— *Mas chamaremos cada uma dessas partes simplesmente parte, ou então é preciso dizer que a parte é parte do todo?*

— *Parte do todo.*

— *Então o que é Um, é um todo e tem partes?*

— *Certamente.*

E — *Pois bem, cada uma dessas partes do Um que é, a saber o Um e o Ser, são cada uma deficientes? Não faltaria o Um à parte, que é o ser, e o ser à parte, que é Um?*

— *É impossível.*

— *Portanto, cada uma das duas partes contém ainda o Um e o ser, e a menor parte é também composta de duas partes, e, em virtude do mesmo raciocínio, prosseguindo infindamente nêle, tôda a parte que se forma, contém sempre essas duas partes: o Um contém sempre o ser, e o ser sempre o Um, e conclui-se neces-*

*sàriamente daí, que cada um é sempre dois, nunca um.*[27].

— *É totalmente exato.*

143 A — *Dessa maneira o Um, que é, será então uma pluralidade infinita.*

(27) Plotino, em seu estudo sôbre as Categorias, aplica êste texto às relações do movimento e do ser: "Se se separa um do outro, no ser se retirará o movimento e, no movimento, o ser; é assim que, no "Um que é", cada um dos têrmos (Um e ser), tomado à parte, continha o ser" (*Enéades* VI, II, 7, 601a). Bouillet (III, 215) não viu a alusão, e sua traducção permanece vaga. (Diès).

## COMENTÁRIOS

Continua Parmênides o exame do juízo "*o Um é*". Ser significa outra coisa que Um, porque o múltiplo também é. Ao dizer-se, pois, que o *Um é*, afirma-se que o Um participa do ser. Essa afirmativa é absolutamente certa para seu interlocutor. Examina então o juízo "*o Um é*". O *é* se diz do *Um que é;* e um, do ser que é Um. É evidente, então, que *ser* e *um* não são formalmente idênticos, mas apenas se identificam no *suppositum*, no sujeito, *o Um que é*.

Neste caso, estamos em face de uma totalidade, que é composta do Um e do ser, e, conseqüentemente, o um e o ser são partes dessa totalidade.

Ora, tais partes são partes de um todo, e *o que é Um*, é um todo e tem partes. Tomadas em si, são essas partes deficientes, se o ser faltar ao um enquanto tal, e o um faltar ao ser enquanto tal. Ora, não podendo dar-se tal coisa, cada uma dessas duas partes da totalidade (ser e um) contém, por sua vez, o outro; assim o um, que é parte, contém o ser, e o ser, que é parte, contém o um. Neste caso, cada um é sempre dois, e não um.

E levada àvante a análise, verifica-se que, cada parte dessa parte, é, por sua vez, dois, pois o um e o ser, que compõem a parte um da totalidade, se dividem; o um em um e ser, e o ser, em ser e um, e haverá, então, uma pluralidade infinita.

### SOPHISMA SUPPOSITIONIS

É que Parmênides raciocina sempre, para analisar o Um eminente, o Um que é o Ser Supremo, com o Um-múltiplo e o Um e múltiplo das coisas finitas. Basta atentemos para a níti-

da compreensão da unidade, como tivemos ocasião de expor acima, para que se verifique, de uma vez por tôdas, que o pensamento parmenídico, aqui exposto, é sofístico, pois confunde as esferas, ou, para empregarmos uma expressão lógica, emprega as várias *suppositiones* (*accepções*) do conceito de *um*, unìvocamente, o que é um *sophisma suppositionis*. Assim, para simplificarmos, cometeria igual sofisma, quem empregasse o têrmo *idéia*, ora no sentido (acepção) representacionista, ora no sentido eidético-ontológico, da ordem do ser. Dessa forma, as premissas precisariam ser distinguidas, o que subdistinguiria as conclusões.

Assim, se dissesse: o Um eminente, que é Um, o Ser Supremo, é idêntico a si mesmo e, neste caso, há perfeita identidade entre *um e ser*. Mas, se se trata de *um* finito, como a unidade desta mesa, êste participa do ser, e não é aquêle *que é*. Tôda a argumentação de Parmênides está assim viciada. Mas é mister que jamais esqueçamos que há uma finalidade no diálogo, que pretende mostrar que aquêles que combatem o Um parmenídico, também não encontram razões muito poderosas a seu favor. Se o diálogo termina aporèticamente, não esqueçamos que essa situação é a nota dominante dos diálogos platônicos.

## A APORÉTICA E A FILOSOFIA

Antes de prosseguirmos, cabe aqui outros comentários, que são importantes. Se observarmos o desenvolvimento da filosofia no Oriente, como entre hindus e chineses, notamos desde logo não oferecerem as suas obras solução para as aporias. Os orientais, por nós tantas vêzes considerados como tendentemente colectivistas, são, no sector religioso, como no filosófico, eminentemente individualistas, enquanto os chamados ocidentais, que são eminentemente individualistas no sector histórico-social, são colectivistas no sector da filosofia e da religião. Enquanto no Oriente, o pesquizador deve prosseguir sòzinho o seu caminho (o seu *Tau*, para os chineses), em busca da verdade, pois o mestre apenas lhe aponta a vereda, mas não lhe oferece a solução, o que leva a filosofia tornar-se esotérica, no ocidente, o mestre é um guia, que acompanha até a última meta, e jamais abandona o pesquizador, pois ambos seguem juntos em busca do resultado final, e, por êsse motivo, a filosofia torna-se exotérica, pois é *publicada* tôda a experiência do mestre.

Vemo-lo nas palavras de Confúcio (apenas para exemplificar), quando diz não admitir como discípulo senão aquêle a quem, dada apenas uma quarta parte do que deseja expressar, é capaz de revelar a si mesmo as três quartas partes restantes. O mestre não diz tudo, apenas sugere, apenas aponta. Pelo menos é o que ressalta da obra exotérica dêsses pensadores, o que nos demonstra que os exames mais profundos e as especulações mais demoradas eram realizadas secretamente, esotèricamente. E que há especulações profundas no pensamento dos povos orientais pode-se comprovar por certas afirmativas, que não poderiam ser formuladas senão após longas especulações. Êste é um tema que pretendemos desenvolver, creditando-lhe inúmeras contribuições no intuito de desvanecer um preconceito, muito ocidental, de que só no ocidente se é, e se foi capaz de fazer filosofia.

## O INICIÁTICO EM PLATÃO

Platão era um iniciado, e revela o espírito iniciático em seus diálogos. A situação aporética em que deixa o leitor é um sinal. Êle sabia quais as soluções. Mas há aquelas verdades que só se transmitem de ouvido para ouvido, expressões tão contumazmente usadas pelos pensadores orientais, e que, em Platão, também estão implícitas. Quando Sócrates procura *levar à rua* a filosofia, (o que Nietzsche interpretou como um "vulgarismo" e, por isso, o abominava), era movido por um intuito muito justo. Convém não esquecer que Sócrates era um pitagórico, mas de um grau não pertencente aos pitagóricos menores. E um dos mais anelados desejos de Pitágoras era que a sua ordem, embora iniciática, tornasse cada vez mais acessível ao maior número as conquistas que haviam sido obtidas através das longas especulações, realizadas pelos filósofos da escola. Se no período de Crótona, houve um iniciatismo pitagórico, não havia da parte do mestre o desejo de continuá-lo nos graus inferiores com o rigorismo que então se observava. Apenas era uma tomada de posição, que as circunstâncias histórico-sociais exigiam, mas que deveria ser modificada, logo que fôsse possível levar ao maior número os estudos filosóficos e científicos. Basta que se preste atenção às condições histórico-sociais da Magna Grécia e da península helênica, e o período de invasões persas, para que se compreenda que muitas das idéias fundamentais dos pitagóricos não pode-

icio (apenas para exem-
mo discípulo senão aquê-
arte do que deseja expres-
s três quartas partes res-
nas sugere, apenas apon-
bra exotérica dêsses pen-
exames mais profundos e
m realizadas secretamen-
lações profundas no pen-
comprovar por certas afir-
uladas senão após longas
pretendemos desenvolver,
s no intuito de desvane-
de que só no ocidente se

PLATÃO

a o espírito iniciático em
em que deixa o leitor é
s. Mas há aquelas verda-
para ouvido, expressões
nsadores orientais, e que,
s. Quando Sócrates pro-
Nietzsche interpretou como
nava), era movido por um
esquecer que Sócrates era
pertencente aos pitagóri-
ados desejos de Pitágoras
ca, tornasse cada vez mais
istas que haviam sido ob-
es, realizadas pelos filóso-
ótona, houve um iniciatis-
o mestre o desejo de con-
rigorismo que então se ob-
le posição, que as circuns-
s que deveria ser modifi-
maior número os estudos
se preste atenção às con-
récia e da península helê-
, para que se compreenda
dos pitagóricos não pode-



riam ser levadas ao maior número, pois colocavam-se em oposição a um conjunto de idéias, que formavam as bases da esquemática política e social da época. Não esqueçamos que a Grécia é rica de perseguições aos seus filósofos, e as sofridas por Empédocles, Anaximandro, Sócrates, Platão e Aristóteles, para citar apenas os mais famosos, são exemplos eloqüentes das dificuldades que encontrava o pensamento filosófico para exteriorizar-se, como o desejavam os seus principais cultores. Não é de admirar, portanto, que muita conquista do pensamento permanecesse esotérica, o que cabe à exegese moderna revelar.

Complementando o que acima dissemos, pode-se observar que, do Renascimento para cá, há uma tendência, no ocidente, cada vez maior, de tornarem exotéricas, tanto quanto possível, as conquistas do pensamento. O ocidental, tão acusado de individualismo, procura comunizar, socializar o pensamento, e o mestre, no ocidente, é um companheiro, um verdadeiro *socius* do discípulo, cujas lutas e dificuldades êle procura aminorar e abrandar.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

— *Considera ainda a questão de outro modo.*

— *De que modo?*

— *Nós dissemos que o Um participa do ser, e que por isso êle é.*

— *Sim.*

— *É precisamente por isso que o Um, que é, apareceu-nos múltiplo.*

— *É exacto.*

— *Mas o próprio Um, que dissemos participar do ser, se o consideramos pelo pensamento apenas e em si mesmo, separadamente dêsse ser, do qual êle participa, aparece-nos como simplesmente Um, ou êsse Um nos apareceria como múltiplo?*

— *Como Um, ao menos, no meu entender.*

B — *Vejamos então; outro é necessàriamente o seu ser, outro seu próprio êle-mesmo, pois o Um não é o ser, mas sòmente Um, que, como tal, se disse que participa do ser.*

— *Necessàriamente.*

— *Se então outra coisa é o ser, outra coisa o Um, não é pois a sua unidade que faz o Um ser diferente do ser. Não é a relidade de seu ser que o faz ser outro que o Um, é diferente e é o outro que os diferenciam mùtuamente.*

— *Certamente.*

— *De sorte que o diferente não é idêntico nem ao Um nem ao ser.*

C — *Mas suponhamos que tomamos, por exemplo, entre os três, ou o ser e o diferente, ou o ser e o Um, ou o Um e o diferente.*[28]. *Será que, em cada uma dessas escolhas, nós não tomamos duas coisas que podemos a justo título, chamar um par?*

— *Como?*

— *Ouça: pode dizer-se "ser"?*

— *Pode-se.*

— *Pode-se dizer também* Um*?*

— *Sim.*

— *Não expressamos assim cada um dêles?*

— *Sim.*

— *Mas dizer "ser" e "Um", não é enunciar o par?*

— *Absolutamente é.*

D — *Mas quando digo "ser" e "diferente", ou "diferente" e "Um", não me refiro, em cada enunciação, ao par?*

— *Sim.*

— *Mas duas coisas que chamamos justamente de par podem elas ser um par, e não ser duas?*

— *É impossível.*

— *Mas onde há duas coisas, é possível que cada uma não seja uma?*

— *De forma alguma.*

— *Então, já que cada um dêsses grupos compreende duas coisas juntas, cada uma delas é uma.*

— *Evidentemente.*

— *Mas se cada uma delas é uma, se acrescentarmos a uma delas qualquer coisa que seja, não importa qual, o todo não se tornará três?*

— *Sim.*

— *Mas três não é ímpar; e dois, par?*

— *Sem dúvida.*

E — *Mas onde há dois, não há necessàriamente duas vêzes, e onde há três, três vêzes, pois dois é composto de duas vêzes um; e três vêzes um?*

— *Necessàriamente.*

---

(28) Essa comparação dos têrmos "ser, idêntico, diferente", será retomada no *Sofista* (255/6) para estabelecer a "comunidade dos gêneros". (Diès).

*— E onde há "dois" e "duas vêzes", não há também necessàriamente duas vêzes dois; e onde há "três" e "três vêzes", não há três vêzes três?*

*— Sem dúvida.*

*— Mas onde há três por duas vêzes, e dois por três vêzes, não há necessàriamente duas vêzes três, e três vêzes dois?*

*— Necessàriamente.*

144 A *— Haverá então números pares múltiplos de pares; ímpares, múltiplos de ímpares; ímpares, múltiplos de pares, e pares, múltiplos de ímpares.*[29].

*— É exacto.*

*— Se pois é assim, crês tu que existe algum número cuja existência não seja necessária?*

*— Não o creio de modo algum.*

*— Por conseguinte, se o Um é, é necessário que o número também seja.*

*— Necessàriamente.*

*— Mas onde o número é, há pluralidade e uma multiplicidade infinita de sêres; pois não podes negar o número, assim engendrado, não seja multiplicidade infinita e não participe do ser?*[30]

*— Não o creio plenamente.*

*— Mas se todo número participa do ser, não participará dêle cada parte do número?*

*— Certamente.*

---

(29) Cf. Euclides VII, definições 8-11. Um número pode ser o produto de dois números pares (número parmente par), ou de dois números ímpares (número ìmparmente ímpar). Se um de seus factôres é par e o outro, ímpar, o número será, conforme a ordem de seus factôres, parmente ímpar ou ìmparmente par. Os editôres modernos suprimem, em Euclides, êsse último (def. 10). Mas o "Parmênides" nos prova que era habitual nos tratados de aritmética. (Diès).

(30) Em que sentido pode-se dizer que o número é infinito? Os neoplatônicos tentaram, aqui ainda, conciliar Aristóteles e Platão. Cf. Plotino, Enêades, VI, 2 e 17; Damáscio, Ruelle, II, 82-83, Chaignet, pág. 269-273. (Diès).

*duas vêzes", não há tam-*
*zes dois; e onde há "três"*
*êzes três?*

*duas vêzes, e dois por três*
*e duas vêzes três, e três*

*os pares múltiplos de pa-*
*ímpares; ímpares, múlti-*
*plos de ímpares.*[29].

*u que existe algum núme-*
*necessária?*
*algum.*
*Um é, é necessário que o*

*é, há pluralidade e uma*
*es; pois não podes negar*
*, não seja multiplicidade*
*er?*[30]
*ite.*
*articipa do ser, não parti-*
*mero?*

Um número pode ser o pro-
ente par), ou de dois números
um de seus factôres é par e
ordem de seus factôres, par-
tôres modernos suprimem, em
armênides" nos prova que era

o número é infinito? Os neo-
istóteles e Platão. Cf. Plotino,
82-83, Chaignet, pág. 269-273.

## COMENTÁRIOS

Estabelecido que o Um participa do ser, conclui Parmênides que é êle múltiplo, pois é o Um que participa do ser. Sendo distinto do ser, não é a unidade do Um que dá realidade ao seu ser e o faz diferente de o ser. Nem tampouco é a realidade de seu ser, que o faz ser diferente de o Um. Nele, ser e um se diferenciam mùtuamente. Ora, o diferente, que há aí, não se identifica com o Um, nem com o ser. Temos então três: Um, ser e diferente. Dizer-se *ser* e *Um* é enunciar um par. E também quando se diz *diferente* e *Um*. Se há um par, há duas coisas. Mas se há duas coisas é que cada uma é uma. E se acrescentamos a cada coisa, que é uma, outra coisa, temos três, pois temos uma coisa, outra coisa e a terceira, que é acrescentada. Mas três é ímpar. Onde há dois, há duas vêzes um; onde três, três vêzes um. E prossegue Parmênides para demonstrar que há inúmeros ímpares, múltiplos de ímpares; e ímpares, múltiplos de pares; e pares, múltiplos de ímpares, o que matemàticamente é evidente.

Conseqüentemente, não há nenhum número que não seja necessário, e por ser o Um necessário, também o é o número. Mas número implica multiplicidade, pois onde êle há, há pluralidade, uma multiplicidade infinita. E êsse número, assim engendrado, será multiplicidade infinita e participa do ser, pois não se lhe pode predicar o nada. E se todo número participa do ser, a parte que o compõe também dêle participa, o que é evidente.

A idéia de número implica o numeroso, implica, portanto, no mínimo, dois. O Um não é número, se tomado enquanto tal. Mas a razão do número é o um, e conseqüentemente, o fundamento do número é a indivisibilidade, porque o um é indivisível. A adição dos números não é infinita em acto, mas em potência; por isso o número é multiplicável *in infinitum,*

como a magnitude é divisível *in infinitum*, não em acto, ambos, mas em potência. Mas, sob o aspecto formal, a divisibilidade não é *in infinitum*, mas só sob o aspecto quantitativo.

Da mesma forma que nas partes anteriores, todo o pensamento de Parmênides permanece sofístico, embora a sua finalidade seja a de mostrar que maiores serão as aporias em não se aceitar o Um do que em aceitá-lo, o que é um argumento válido, enquanto nos colocamos no aspecto econômico da aporética. Uma hipótese, que menores aporias oferece, é, sob o ângulo aporético, de maior valor que outra que as multiplica. É essa a razão que nos leva a considerar a aporética uma nova disciplina filosófica, sôbre a qual um dia nos debruçaremos, a fim de delimitar seu âmbito e função.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

B — *A realidade foi, pois, repartida entre todos os numerosos sêres que existem, e dela não está privada nenhum, nem o menor nem o maior. É mesmo um absurdo colocar tal questão, não é? Pois, como a existência poderia faltar a qualquer ser, que é maior ou menor?*

— *Não poderia de nenhuma maneira.*

C — *Ela então foi dividida em partes tão pequenas e tão grandes quanto possível, em partes de tôda espécie. Ela foi dividida mais do que qualquer outra coisa do mundo, e há uma infinidade de partes do ser.*

— *É verdade.*

— *Nada tem pois mais partes do que o ser.*

— *Nada, seguramente.*

— *Mas entre elas não há alguma que seja parte do ser, sem ser portanto* uma *parte?*

— *Como seria possível?*

— *Mas visto que a parte existe, é necessário, creio, que enquanto ela existe, ela é sempre alguma parte, e é impossível que não seja uma.*

— *É necessário.*

D — *O Um está pois ligado a tôdas as partes do ser e não falta nem à menor nem à maior, nem a nenhuma outra.*

— *É verdade.*

— *Mas, sendo Um, acha-se integralmente ao mesmo tempo em muitas coisas? Reflete sôbre isto.*

— *Já refleti, e vejo que é impossível.*

— *Se êle não é um todo integral, êle é portanto dividido, porque êle não pode estar presente, ao mesmo tempo, em tôdas as partes do ser, senão dividindo-se.*

— *Sim.*

— *Ademais, o que é dividido forma necessàriamente tantos sêres quantas partes tem.*

— *Necessàriamente.*

E — *Nós erramos há pouco ao dizer que as partes, nas quais o ser se distribui, eram o que há de mais numeroso. Seu parcelamento não ultrapassa o ser do Um; êle lhe é, ao contrário, segundo parece, exactamente igual, porque nem o ser está ausente do Um, nem do ser; são duas coisas que sempre e em tudo se correspondem.*[31].

— *Na verdade parece ser assim.*

— *Não é sòmente ao Um que pertence a multiplicidade, mas o Um em si que o ser distribui, é, por isso, necessàriamente, também múltiplo.*

— *Sem nenhuma dúvida.*

---

(31) Aristóteles ensinará, também, a sua maneira, êsse paralelismo do ser e do Um: quantas espécies tem o Um, tantas tem o ser (1003 b, 33); o ser e a unidade são uma só e mesma natureza; não seguem um sem o outro (ib., 23), e etc. Plotino dirá: tôda realidade deve seu ser ao "traço" que o Um deixa nela (Enêades, V, V, 5, 524 b). (Diès).

## COMENTÁRIOS

Se o número é, e o número nas coisas é, havendo numerosos números, há numerosos sêres que existem. E todos têm realidade, seja esta maior ou menor. Não se lhe pode negar a realidade. E como a divisibilidade da magnitude é *in infinitum*, e a multiplicidade também, podemos considerar as partes tão pequenas quanto possível, mas sempre reais. Portanto nada tem mais partes que o ser. E cada parte do ser é uma parte do ser, e é, portanto, *uma*. Dêste modo, o Um está ligado a tôdas as partes do ser, quer sejam maiores ou menores.

Até aqui Parmênides argumenta com o *um*, como fundamento do número, ou seja a unidade (*unitas*). Mas agora salta para o UM, como ser Ser Supremo. E é êle que pergunta: E se essas partes são UM, acha-se êste integralmente em muitas coisas. Se êle não é um todo integral, está dividido. E se está, ao mesmo tempo, em tôdas as partes do ser, êle está dividido, pois está aqui neste, ali naquele, etc. E o que é dividido, tem partes e tais partes têm ser.

Mas a divisibilidade do que é, não ultrapassa ao Um. Neste caso, o um não está ausente do ser, nem o ser do um. E como na multiplicidade das partes há o um, tal demonstra que o um é necessàriamente múltiplo.

Reflete-se aqui a aporia do espírito humano ante o um-múltiplo. A multiplicidade pode-se compreender, até um certo momento, como numerosos uns que a constituem, ou seja, como uma multiplicidade de unidades. Mas essas unidades são, por exemplo, outras multiplicidades formalmente umas, como o é o átomo, que é formalmente um, mas múltiplo em seus elementos. Levada àvante a análise, conclui-se, como o fêz posteriormente Aristóteles, que a unidade é formal, pois o que

é múltiplo, materialmente, é um formalmente. A divisibilidade de uma coisa limita-se à sua forma, a qual é indivisível. Assim o ferro pode ser quantitativamente dividido, mas chegará um momento em que as suas partículas não serão mais ferro. Há um *minimum* do ferro. Há um limite da unidade ferro, que é dado pela forma. O átomo de ferro tem uma forma, mas os eléctrons, prótons, etc., que o compõem têm, individualmente, outra. O *ferro* é a forma da composição. Há um momento em que a divisão de uma partícula de ferro deixaria de o ser, quando o átomo de ferro é desintegrado. A unidade é uma, integral. E levada àvante a análise, dever-se-á alcançar a uma unidade de ser simples, em que seu existir e seu ser, ou, em suma, sua existência e sua essência identificar-se-iam. Estamos aqui no pensamento monista. A última unidade, fonte e origem de todos os entes, é o Um, que é formalmente êle mesmo: *matéria* para os materialistas, *energia*, para os energetistas, *deus*, para os panteístas.

## MONAS

Haveria assim partículas de unidade dêsse ser primeiro. Em outras palavras, êsse ser primeiro (*Monas*), será divisível em partículas. E eis que ao aceitarmos essa divisibilidade, caímos na sua composição, pois então êle seria actualmente um, sob um aspecto, e virtualmente múltiplo; e quando actualmente múltiplo, virtualmente um e único.

Nessas condições, poderíamos alcançar outra situação: a da aceitação de um atomística adinâmica. O Um seria constituído de inúmeros átomos (não o átomo da ciência actual, que é composto, mas o dos filósofos, absolutamente simples em sua natureza). Mas tais átomos levar-nos-iam a todos os absurdos da atomística adinâmica, cuja invalidez demonstramos em "Filosofia Concreta".

O monismo termina por ser pluralista para poder explicar a heterogeneidade e, conseqüentemente, torna-se absurdo.

O espírito humano não pode captar a unidade sem a multiplicidade, parece ser a conclusão que se tira da exposição de Parmênides. Mas é na solução dêsse problema, que gira realmente a filosofia e as soluções são sempre aporéticas, pois negar o múltiplo, para afirmar o um, levou Parmênides a mui-

tas dificuldades; afirmar o múltiplo para negar o um, como se pretende afirmar que é o pensamento heracliteano, leva também a aporias.

A solução apresentada é vária: temos a de Platão, que é a solução dada pela teoria da participação e, em Aristóteles, a da composição de forma e matéria.

# PARMÊNIDES

## (CONTINUAÇÃO)

145 A — *Entretanto, já que as partes são as partes de um todo, o Um é conseqüentemente limitado enquanto todo; pois não se admite que as partes estão contidas no todo?*

— *Elas estão nêle necessàriamente.*

— *Mas o que as prende é um limite.*

— *Sem dúvida.*

— *Por conseqüência, o Um que é, será, aparentemente, um e múltiplo, todo e partes, limitado e ilimitado em quantidade.*

— *Aparentemente.*

— *E, já que êle é limitado, não tem também extremidades?*

— *Necessàriamente.*

B — *E se êle é um todo, não tem também um comêço, um meio e um fim? Ou pode existir um todo sem estas três coisas? Se lhe faltar qualquer uma delas, ainda poder-se-ia chamá-lo um todo?*

— *Não se poderia.*

— *O Um, portanto, tem, pelo que parece, um comêço, um fim e um meio?*

— *Certamente.*

— *Ora o meio está a igual distância das extremidades; de outra forma não seria o meio.*

— *Não, com efeito.*

— *Assim sendo, o Um participará também, parece, de uma certa figura recta, ou redonda, ou mista.*

— *É de se admitir.*

## COMENTÁRIOS

A aceitação do monismo leva a uma seqüência de aporias insolúveis, como mostramos no comentário anterior. O monismo termina no pluralismo, e êste é absurdo, como o mostramos em "Filosofia Concreta". Parmênides vai, daqui por diante, revelar as aporias que o pluralismo gera inevitàvelmente, porque, desde o momento que se actualiza excessiva e unilateralmente o Um, o múltiplo reponta com energia, para anular aquêle excesso, como o vimos há pouco. Por outro lado, a afirmação excessiva e unilateral do múltiplo, faz repontar com energia a exigência do Um. E nesse balancear, de uma aporia para outra, o espírito humano não encontra a solução desejada.

Volvamos ao diálogo para corroborar, com êle, o que foi dito até aqui. Se as partes são partes de uma totalidade, o Um é conseqüentemente limitado enquanto totalidade, pois teria partes. Mas, tais partes estão unidas, e o que as prende é um limite. O Um é, conseqüentemente, um e múltiplo, limitado por partes e ilimitado pela contigüidade destas.

Parmênides agora separa os conceitos. Se é limitado, tem extremidades. Sendo o um uma totalidade, tem comêço, meio e fim. Ora, o meio está à igual distância das extremidades (comêço e fim), do contrário não é meio. E, neste caso, o Um teria uma figura, teria fronteiras, seria quantitativo, o que se viu que não era.

As conclusões valem o que valem as premissas. Dadas as premissas postas por Parmênides, as conclusões seguem rigorosamente aquelas. A via por êle usada é a do exame conceitual, e os conceitos são separados pela razão ao construi-los. São como etiquetas de classificação. Mas não realiza êle o exame rigorosamente ontológico dos conceitos, não antropològicamente construídos, mas ontològicamente visualizados, co-

mo fizemos em "Filosofia Concreta". Para nós, está aqui a razão fundamental das grandes dificuldades que surgem na filosofia. O conceito e o *eidos* se distinguem. O primeiro tem uma origem humana, e obedece a uma lei de economia do espírito, que classifica para melhor compreender as coisas. O *eidos* é o *logos* ontológico da coisa. Por êsse motivo é que a razão, na análise, tende à separação e à criação de abismos entre os conceitos. Daí o ímpeto de excludência que se manifesta no conceituar racional. Parmênides revela-o quando separa *um* e *ser*. O conteúdo noético do *um* é diferente do conteúdo noético de *ser*. Mas quando se analisa, pelos cânones da filosofia concreta, procurando o *logos* do *eidos*, fundando-o apenas ontològicamente, vê-se que as separações são nossas e não se dão na ordem do ser, pois jamais falta o que analoga, o que unifica e até identifica todos os *eide*. O eidos de *um* não é separado do eidos de *ser*, como o *eidos* que é um e também ser. As distinções são formais e não reais-reais. A razão humana tende a separar, porque sofre a influência da esquemática sensível, que vê as coisas separadas, (êste livro aqui está separado daquele outro). Mas, na ordem do ser, a separação é relativa e não absoluta. E o caminho da análise ontológica, que nos oferece a filosofia concreta, evita essa separação pois, não há rupturas no ser. Daí a compreensão dialéctica dos pares de contrários, que são por ela transcedidos. Assim o limitado é inseparável do ilimitado, e se, pela razão, os conceitos racionais de limitado e ilimitado são separados, já não o são pela dialéctica concreta, que decorre da nossa orientação filosófica. Limite-ilimite distinguem-se formalmente, como se distinguem finito-infinito, fazer e ser feito, etc. Mas essa distinção não é meramente ideal (do homem). Não é apenas a nossa mente que realiza distinções. Há, no ser, tais distinções, mas não há separações abissais. Temos aí mais um fundamento em favor da posição escotista, que postula a distinção formal *ex natura rei*, isto é, fundada, não na mente humana, mas na razão de ser das coisas.

E o fundamento ontológico da distinção formal escotista está na impossibilidade de rupturas no ser, o que provamos apodìticamente em "Filosofia Concreta".

Assim, a análise ontológica não é separadora, mas sim postuladora de distinções, enquanto a análise racional, sob a influência da esquemática humana, tende a separar. Eis a razão por que o racionalismo permanece sempre aporético.

E é o que se verifica através desta passagem.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

— *Não estará êle, nesse caso, em si e em outro que êle?*

— *Como?*

— *Cada parte, pode-se dizer, está no todo; e não há nenhuma fora do todo.*

— *É verdade.*

— *Ora tôdas as partes estão encerradas pelo todo.*

— *Sim.*

C — *Mas se o Um é a totalidade de suas partes, nêle não há nem excessos, nem faltas na sua totalidade.*

— *Com efeito.*

— *Ora, o todo não é assim o Um?*

— *Como imaginar o contrário?*

— *Se então tôdas as partes se encontram contidas no todo, e se essa totalidade é o Um, do mesmo modo que é o todo, essa totalidade está envolvida pelo todo. É, portanto, o Um que envolve o Um, e, dêste modo, o Um é o Um em si.*

— *Evidentemente.*

D — *Por outro lado, o todo enquanto tal, não está nas partes, nem em tôdas, nem em uma dentre elas.*[32]. *Ser em tôdas, com efeito, forçá-lo-ia ser em uma delas; pois se supusermos que não está em uma, poderia não*

---

(32) "A aporia do todo e das partes' era um lugar comum das discussões dialécticas: cf. Aristóteles, *Top.* 150 a, 15-21, *Física* 185 b, 11-14; Sextus, *Hipotiposes,* III, 98-101, *Adv. Math.* IX, 331-358). (Diès).

*estar nas outras. E se esta única parte está compreendida em tôdas as outras, e se o todo não está nela, como estaria êle então em tôdas?*

*— Êle não estaria lá de nenhuma maneira.*

*— Êle não estaria ademais em qualquer uma das partes, porque se o todo estivesse em qualquer uma, o mais estaria no menos, o que é impossível.*

*— Impossível com efeito.*

*— Ora, se o todo não está nem em diversas, nem em uma, nem na totalidade, não é uma necessidade que êle esteja em qualquer outra coisa, sob pena de não estar em nenhuma parte?*

*— É uma necessidade.*

E *— Ora, se êle não está em nenhuma parte, êle não é nada; mas como êle é tudo, e não está em si mesmo, deve estar necesàriamente em outra coisa?*

*— Necessàriamente.*

*— Portanto o Um, enquanto totalidade, está em outra coisa que êle; mas enquanto totalidade das partes está em si. Assim o Um é necessàriamente em si e em outro qualquer.*

*— Necessàriamente.*

## COMENTÁRIOS

Neste caso o Um está em si e em outro que êle, pois, numa totalidade, as partes estão nela encerradas e, sendo o Um uma totalidade, as partes, nêle, estão encerradas. Ora, numa totalidade, não há faltas nem excessos, pois a totalidade é a totalidade de suas partes, e nada mais que elas.

Todo o pensamento de Parmênides é exposto de modo extensista, predominantemente quantitativo.

Tôdas as partes estão contidas no Todo, que é o Um. Mas o Um é o Todo; logo a totalidade está envolvida pelo Todo, que é o Um, e o Um está envolvido pelo Um.

Ora o Todo, enquanto tal, não está nas partes, nem em tôdas, nem em uma delas. Se estivesse em tôdas, estaria em uma delas, pois se não está numa, como estaria nas outras, se o Um é a totalidade delas? Não pode estar numa das partes, pois, neste caso, a totalidade estaria numa parte e seria menor que o Todo. Portanto, o Todo não está nem nas diversas partes, nem numa, nem na totalidade. Tem, contudo, de estar em alguma parte, pois se não está em nenhuma, é nada. E como êle é tudo, e não pode estar em si mesmo, como anteriormente se mostrou, deve estar em outra coisa. Daí conclui Parmênides que o Um, enquanto totalidade, está em outra coisa que êle, mas necessàriamente em si e em outro qualquer.

Todo o raciocinar de Parmênides é racionalista e sofre dos defeitos que advêm do uso da razão, quando não é ontològicamente conduzida por normas da filosofia concreta. O todo é quantitativamente o conjunto das suas partes. Uma totalidade meramente quantitativa forma uma unidade de ordem, ou de agregação, ou por accidente. Mas o Um não é uma unidade igual às acima citadas. E, de qualquer modo, a totalidade é distinta das partes que a compõem, pois, numa unidade accidental, esta revela uma ordem, uma disposição das partes, que

actualiza um todo que se distingue daquelas partes, tomadas isoladamente. Mas a diferença qualitativa da totalidade é evidente, quando há o surgimento de uma nova forma. Aí as partes se virtualizam enquanto tais, para actualizarem a totalidade, como ainda veremos melhor, no fim do diálogo.

O todo, como tensão, como um esquema com coerência e coesão, que revela uma forma, une coactamente as partes, e delas se distingue. Há, aqui, um mais, não, porém, quantitativo, mas qualitativo; por isso a totalidade é sempre qualitativa e especìficamente diferente das partes componentes. O Um não é a soma quantitativa das partes e qualitativamente distinto. Êsse Um é o Um-e-múltiplo de Platão, que é o das coisas finitas, do *arithmós plethos*, do número de conjunto, o mundo das coisas corpóreas.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

*— Se o Um é dessa natureza, não estará êle necessàriamente em movimento e em repouso?*

*— Por qual razão?*

146 A *— Pode-se dizer que êle está em repouso desde que está em si mesmo; pois* uma *é a sua localização; êle permanece no mesmo lugar, em si mesmo.*

*— É verdade.*

*— Ora, o que está sempre no mesmo lugar deve certamente estar sempre em repouso.*

*— Certamente.*

*— Mas como? O que está sempre em outro, não seria, por uma necessidade inversa, incapaz de estar sempre no mesmo. Não estando nunca no mesmo, não seria mais imóvel. Não sendo imóvel, será movido, não é?*

*— Certamente.*

*— É, pois, inevitável que o Um, eternamente em si mesmo e em outro que êle, seria sempre imóvel e movido.*

B *— É preciso ainda que êle seja idêntico a si mesmo e diferente de si mesmo, idêntico também aos outros e diferente dos outros, se é exato o que dissemos.*

*— Como?*

*— Pode-se dizer de qualquer coisa em relação a qualquer outra que ela é idêntica ou diferente ou, então, lá onde não há nem diferença nem identidade, há relação da parte ao todo ou do todo à parte.*

— *Assim parece.*

— *Neste caso, o Um é parte de si mesmo?*

— *De nenhuma maneira.*

C — *Êle não pode, portanto, ser mais o todo de si mesmo, considerado como parte, já que então êle seria parte em relação a si mesmo.*

— *Não, isto é impossível*

— *Seria, então, o Um outro que o Um?*

— *Não, certamente.*

— *Será, portanto, diferente de si mesmo?*

— *Certamente não.*

— *Se, portanto, êle não é por relação a si mesmo, nem outro, nem todo, nem parte, não é necessário, neste caso, que seja idêntico a si mesmo?*

— *É preciso.*

— *Mas como? O que está além de seu próprio si mesmo, enquanto êste permanece estável em si, não é, pelo facto de estar além de si mesmo, outro que si mesmo?*

— *A mim me parece.*

— *Assim nos apareceu o Um, tanto em si, como em outro que êle.*

— *Com efeito.*

— *Por isto, ao que me parece, o Um seria diferente de si mesmo.*

D — *Mas então, se uma coisa é diferente de outra, não seria ela outra que aquela que é diferente dela?*

— *Necessàriamente.*

— *Então tudo que não é Um é diferente do Um, e o Um é diferente do não-um?*

— *Sem dúvida.*

— *O Um será, portanto, diferente dos Outros.*

— *Êle o é.*

— *Observa: o idêntico, tomado em si, e o diferente não são naturalmente contrários?*

— *Sem nenhuma dúvida.*

— *Será que o idêntico consentiria em residir no diferente ou o diferente no idêntico?*

— *Êle não consentiria tal coisa.*

E — *Se, portanto, o diferente não pode estar nunca no idêntico, não há nenhum ser em que o diferente possa estar por um tempo qualquer. Por pouco tempo que estivesse num ser qualquer, todo êsse tempo, com efeito, é no idêntico que estaria o diferente. Não é?*

— *Sim.*

— *Se o diferente não está no idêntico, êle não estará em nada do que é.*

— *Isto é verdade.*

— *O diferente não estará, portanto, nem nos não-um, nem no que é Um.*

— *Não certamente.*

— *Não é, portanto, pelo diferente que o Um será diferente dos não-um ou os não-um diferentes do Um.*

— *Não, com efeito.*

— *Não é, portanto, por si mesmos que terão essa diferença mútua, pois não participam do diferente.*

— *Quem poderia sustentá-lo?*

147 A — *Mas se êles não diferem nem por si mesmos nem pelo diferente, a diferença que se dá entre êles não desapareceria desde então totalmente?*

— *Sim, ela desapareceria.*

— *Mas o que é não-um não participa ademais do Um, pois não seria não-um; seria Um de certa maneira.*

— *É verdade.*

— *Os não-um não seriam ademais inúmeros; pois, desta maneira, absolutamente, não seriam não-um, desde o momento que tivessem número.*

— *Com efeito.*

— *Mas, então, os não-um seriam partes do Um, pois do contrário os não-um participariam do Um?*

— *Êles dêle participariam.*

B — *Se, pois, êste é absolutamente Um, e aquêles não-um, o Um não será nem parte dos não-um, nem um modo do qual os não-um seriam partes. Por sua vez, os não-um não seriam partes do Um, nem todos de que o Um fôsse parte.*

— *Não, com efeito.*

— *Mas nós dissemos, que nas coisas que não estão em relações mútuas, de parte a todo, nem de todo a parte, ou de diferença, haverá identidade.*[33].

— *Sim, nós o dissemos.*

— *É preciso afirmar também que o Um, que não tem nenhuma dessas relações com os não-um, é idêntico a êles?*

— *É preciso afirmar.*

— *Assim o Um, segundo parece, é ao mesmo tempo diferente dos Outros e de si mesmo, e, ao mesmo tempo, idêntico a êles e a si mesmos?*

— *É claramente o que parece resultar de nosso raciocínio.*

---

(33) Êsse raciocínio "consiste em eliminar três partes da divisão para mostrar a verdade da quarta". Era já bastante criticado pelos antigos, que atacavam tanto o princípio do método como o pormenor das provas, "pois, aqui, Parmênides parece brincar, e até alguns acreditaram nada mais fôsse que vã sofística", (Damáscio, trad. Chaignet, III, 27; Ruelle, II, 186). (Diès).

## COMENTÁRIOS

Levado pelas mesmas premissas, conclui Parmênides que o Um, quando afirmado, leva a outra aporia: é que êle está em repouso, porque está em si mesmo, e ao mesmo tempo em movimento mas como, por sua vez, está também em outro, não está sempre em si mesmo, e como estar sempre em si mesmo leva a afirmar o repouso, o não estar sempre em si mesmo leva a afirmar o movimento. Portanto, não seria, neste caso, imóvel e, sim, naquele. Conclui, daí, que o Um é imóvel, enquanto está em si mesmo, e móvel enquanto está em outro. E se não é imóvel, será pelo menos passível de ser movido. Conseqüentemente, dados os argumentos apresentados, o Um é sempre imóvel e movido.

À mesma conclusão já alcançara Parmênides na primeira parte, mas por outro caminho. Para êle, o ser-si-mesmo é repousar em si mesmo, é ser imóvel. Vê-se, desde logo, que não há a precisão dos têrmos que, posteriormente, graças ao pensamento de Sócrates já adulto, do platonismo legítimo e do aristotelismo, alcançará o espírito filosófico. Aí não se confundirá mais imobilidade com a constância formal, e se compreenderá que o movimento é a transladação local dos sêres corpóreos, não cabendo a sua atribuição ao Um.

Prossegue Parmênides afirmando que o Um não pode ser idêntico nem diferente de si mesmo, nem idêntico nem diferente dos outros. Entre duas totalidades, só pode haver ou identidade ou diferença. Onde não há nem diferença nem identidade, é onde há uma relação entre as partes e um todo, porque a parte nem é diferente nem idêntica ao todo.

Inverte êle agora a ordem para afirmar o que segue: o Um nem é idêntico nem diferente de si mesmo; logo êle é parte de si mesmo, o que seria absurdo. Ser o Um outro que o Um, também é absurdo; ser diferente de si mesmo, tal é impossível.

Resta, assim, ser idêntico a si mesmo. Mas o Um está além de si mesmo. Conseqüentemente, é outro que si mesmo; é diferente de si mesmo.

Mas, daí, decorrem os raciocínios seguintes: se uma coisa é diferente de outra, ela é outra que a outra que é outra que ela; ela é diferente para outra, que é diferente dela.

Ora, o Um é diferente dos outros. Mas o conceito de idêntico é contrário de o diferente. Se o Um é idêntico e diferente dos outros, neste caso, idêntico consistiria no diferente, o que é absurdo; não está em nada, porque não pode estar nem no Um nem no não-um, nos múltiplos. Neste caso, não será pelo diferente que o Um é diferente dos outros. Nem o Um nem os múltiplos participam do diferente. Então, qual é o sustentáculo do diferente?

Se não diferem nem por si mesmos nem pelo diferente, desapareceria totalmente a diferença que há entre êles. O Não-um não participa do Um, pois se tal se desse, deixaria de ser não-um, nem poderiam os múltiplos ser números, e não sendo números, não poderiam ser nem não-um. E se tivessem número, não seriam não-um e seriam, então, partes do Um, pois se não fôssem partes é que participavam do Um. E se o Um é absolutamente Um, e os não-um absolutamente não-um, nem o Um será parte dos não-um, nem os não-um partes do Um.

Neste caso, não há relação mútua de parte e de todo entre êles, e se não há, não há diferença e se não há diferença, há identidade. E, neste caso, o Um é idêntico aos não-um, o que leva a concluir que o Um é, ao mesmo tempo, diferente e idêntico aos outros, aos não-um, aos múltiplos.

Tôda essa sofística argumentação decorre da pluralidade de *suppositiones* (acepções) do conceito de *um*, o que dá a Parmênides a possibilidade de jogar com conceitos meramente racionais, sem a necessária consistência ontológica exigível.

# PARMÊNIDES

## (CONTINUAÇÃO)

C — *Será também ou semelhante ou dessemelhante a si mesmo e aos outros?*

— *Talvez.*

— *Em todo caso, já que nos apareceu diferente dos Outros, também não são êstes diferentes dêle?*

— *Como?*

— *Não será diferente dos outros, na medida em que os outros são diferentes dêle? Nem mais nem menos?*

— *Incontestàvelmente. E depois?*

— *Nem mais nem menos, assim parece.*

— *Sim.*

D — *Assim a razão que faz que o Um seja diferente dos Outros, e os Outros também diferentes dêle, não faz também que o Um seja idêntico aos outros, e os outros ao Um.*

— *Que queres dizer?*

— *O seguinte: não se dá a cada coisa um nome?*

— *Sim.*

— *Será que ao pronunciar-se um nome uma vez não designas o objecto ao qual pertence êste nome, e que ao pronunciá-lo diversas vêzes não o designas? Ou então, será que, quando pronuncias uma vez ou diversas vêzes o mesmo nome, não designas sempre, necessàriamente, o mesmo objecto?*

— *Sem dúvida.*

— *Pois bem: o diferente não é um nome que se aplica a alguma coisa?*

— *Certamente.*

E — *Assim, quando o pronuncias, quer uma vez, quer muitas, não o aplicas a outra coisa, e o que designas por êle é apenas o objecto do qual êle é o nome.*

— *Necessàriamente.*

— *Portanto, quando dizemos que as outras coisas são diferentes de o Um, e o Um diferente de as outras coisas, essa dupla enunciação do diferente não tem por efeito transportar o nome a uma natureza nova, ela não designa apenas, numa vez como noutra, essa natureza própria à qual o nome pertence originalmente.*

— *É completamente exato.*

148 A — *Portanto, já que o Um é outro que as outras coisas, e as outras coisas outras que o Um, em virtude desta diferença característica, o Um e o Outro não têm um carácter diferente, mas um carácter idêntico.*[34] *Ora, o que tem, de alguma maneira o mesmo carác é semelhante, não é?*

— *Seguramente.*

— *Assim, pelo facto de o Um ser diferente dos Outros, em virtude dêste mesmo facto, êle é sempre totalmente semelhante a todos os outros na sua totalidade, pois é, em sua totalidade, e da totalidade dêles, que é êle diferente.*

— *Assim parece.*

— *Por outro lado o semelhante é contrário ao dessemelhante.*

— *Sim.*

— *E o diferente contrário ao idêntico.*

— *Também é.*

B — *Ora, nós reconhecemos, pela dedução precedente, que o Um é mesmo que os Outros.*

— *Nós o reconhecemos, com efeito.*

— *Mas ser idêntico aos outros, ser diferente dos outros, são caracteres contrários.*

— *Certamente.*

— *Ora, apesar de ser diferente, o Um nos apareceu como semelhante.*

— *Sim.*

---

(34) Sôbre êste encruzamento de deduções sofísticas, Platão emprega e combina esquemas dialécticos determinados. Cf. pág. 98. (Diès).

*— Então, enquanto idêntico, êle será dessemelhante, pois que êle estará no estado contrário àquêle que o tornou semelhante; pois não é o diferente que o tornou semelhante?*

*— Sim.*

*— Portanto, o idêntico o tornará dessemelhante sob pena de não ser mais o contrário do diferente.*

*— Parece.*

C *— O Um será portanto semelhante e dessemelhante aos Outros, semelhante enquanto diferente, dessemelhante enquanto idêntico.*

*— É esta, com efeito, uma conseqüência que parece bem fundada.*

*— Vamos ver ainda uma outra.*

*— Qual?*

*— O que o torna idêntico, torna-o não diverso, o que o torna não-diverso torna-o não dessemelhante e se não dessemelhante, torna-o semelhante. O que o torna outro, torna-o diverso, e, por ser diverso, torna-o dessemelhante.*

*— Estás certo.*

*— Então o Um, já que êle é idêntico aos Outros, e já que êle é diferente, por estas duas razões simultaneamente, e por uma e outra separadamente, será ao mesmo tempo semelhante e dessemelhante aos Outros.*

*— É certo.*

D *— E já que êle nos apareceu, ao mesmo tempo, diferente e idêntico a si próprio, por estas duas razões simultâneas e por uma e outra separadamente, não deve êle nos aparecer, ao mesmo tempo, semelhante e dessemelhante?*

*— Inevitàvelmente.*

## COMENTÁRIOS

Será o Um semelhante ou dessemelhante a si-mesmo e aos outros. Já mostrou Parmênides que é diferente dos outros e que êstes também são diferentes dêle. A medida dessa diferença entre o Um e os outros é dada pela diferença dos outros com o Um. A medida pode ser tomada em dois sentidos, extrínseco e intrínseco, mas, de qualquer forma, êsse conceito refere-se sempre à quantidade. Afirma Parmênides que se a medida não fôsse aquela, êles seriam semelhantes.

Mas eis que surge o sofisma: o que faz que o Um seja diferente dos Outros, e êstes diferentes daquele, faz, por sua vez, que sejam idênticos entre si. E argumenta dêste modo: a palavra, que pronunciamos para designar uma coisa, sempre se refere ao mesmo conteúdo. Neste caso, o ser diferente é a mesma coisa sempre. E se é o Um, que é diferente dos Outros, ou os Outros que são diferentes do Um, todos são diferentes. E o têrmo diferente assinala um mesmo conteúdo: o de ser diferente. Por serem diferentes têm um carácter idêntico: o de serem diferentes. Ora, o que tem o mesmo carácter é semelhante. O semelhante é o contrário do dessemelhante, e o diferente, contrário do idêntico. Mas acontece que o Um, sendo diferente, é semelhante aos outros, por ser diferente. E é o diferente que o tornou semelhante; portanto é o idêntico que o torna dessemelhante, por ser o contrário do diferente. Daí conclui que o Um será semelhante e dessemelhante aos Outros, semelhante enquanto diferente, dessemelhante enquanto idêntico.

### O SOFISMA DA DIFERENÇA

Usa e abusa Parmênides de um sofisma. E é fácil verificar. Quando se diz que uma coisa é diferente de outra, é porque certo aspecto, numa, leva para um sector e, noutra, para

outro. Diferir, vem *dis* e *fero*, levar para dois lugares, para duas direcções. A diferença é uma relação. Duas coisas, que diferem uma de outra, não são semelhantes consideradas em seu ser, pelo facto de serem diferentes ambas, em relação uma a outra. Há semelhança apenas de uma relação, cujo conteúdo real é, no entanto, diferente.

Entre o Um e o múltiplo (os *outros* de que fala o diálogo), não há diferenças absolutas nem identidade, pois, no primeiro caso, haveria uma ruptura no ser, o que é absurdo, e, no segundo, cairíamos no mais espantoso panteísmo, que nenhum panteísta teve audácia de afirmar.

Se dizemos que o Infinito difere de o finito, e o finito de o infinito, queremos dizer que o Infinito, enquanto tal, é ôntica e ontològicamente um ser que não é o ser, ôntica e ontològicamente, o finito. Na diferença, há uma relação e a relação surge de têrmos reais, caso contrário ela não é real. O que faz a diferença de um outro não é o mesmo têrmo real. A semelhança entre ambos, por diferirem de outro, não indica que a diferença é a *mesma* em ambos. Ademais, nenhum ser é apenas diferente de outro, pois o que é diferente apresenta algo de semelhante, não ao ser diferente, mas no que não é diferente. Se dois sêres fôssem absolutamente diferentes, não haveria entre êles nenhuma semelhança. O que assemelha o Um aos outros não é o que entre êles é diferente, mas o que entre êles é semelhante, o que é revelado pela participação.

No fundo, a argumentação sofística de Parmênides, abre caminho a uma prova em favor do pensamento socrático-platônico, e não contra êle.

Ademais, o semelhante não é um grau da identidade. O que é idêntico o é em tôda a sua perfeição absoluta, ou então não é. Não há graus na identidade, mas há graus na semelhança. Se a semelhança aponta alguma identidade, aponta-a formalmente, como já o demonstramos em "Ontologia e Cosmologia" ao estudar a analogia, pois onde há uma analogia há uma univocidade formal, pròxima ou remotamente. Mas, pelo simples facto de algo ser semelhante a algo, não se pode, globalmente, falar em identidade entre ambos, como faz Parmênides ao afirmar que o Um e os outros são idênticos por serem semelhantes em algo.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

— *Outra pergunta: o Um está, ou não está em contacto consigo mesmo e com os outros? Que será preciso acreditar? Reflete.*

— *Estou pronto para refletir.*

— *Nós reconhecêramos que o Um parece estar contido em si mesmo, em seu próprio todo.*

— *Com razão.*

— *O Um não está também nos outros?*

— *Sim.*

E — *Portanto, o estar nos Outros lhe dará contacto com os Outros; mas o facto de estar em si mesmo, afastá-lo-á de todos os contactos com os Outros, e êle manterá contacto consigo mesmo por estar em si mesmo.*

— *É o que parece.*

— *Desta maneira, o Um manterá contacto consigo mesmo e com os Outros.*

— *Manterá contacto.*

— *Mas põe-te no ponto de vista que vou expor. Tudo o que deve tocar qualquer coisa não deve estar colocado perto da coisa que deve tocar, e ocupar o lugar que vêm após esta, onde se encontra o que toca?*

— *Necessàriamente.*

— *Por conseqüência, o Um também, se êle deve tocar em si próprio, deve estar colocado imediatamente após si mesmo, e ocupar o lugar pertencente ao lugar onde êle é êle mesmo.*

— *É preciso, com efeito.*

149 A — *Mas para conseguir tal coisa, é mister que Um fôsse dois, para poder encontrar-se em dois lugares ao mesmo tempo; mas como êle é Um, tal lhe é recusado.*

— *Certamente.*

— *É, portanto, igualmente impossível ao Um ser dois, e de ter contacto consigo mesmo.*

— *É impossível.*

— *Êle também não tocará os outros.*

— *Por que?*

— *Pois não dissemos nós: o que deve tocar, sem deixar de ser distinto, está constrangido a seguir-se ao que deve tocar, sem que um terceiro qualquer se interponha entre êles.*

— *É certo.*

— *Dois é, portanto, o mínimo obrigatório para que haja contacto.*

— *É preciso, sem dúvida.*

— *Se aos dois têrmos se junta um terceiro, imediatamente haverá três têrmos, mas dois contactos.*

— *Sim.*

B — *E assim cada vez que se junta um têrmo, produz-se um novo contacto, de maneira que o número dos contactos é inferior de uma unidade à daqueles dos têrmos.*[35]. *Porque a soma dos objectos, que se pode sucessivamente aumentar, passará além do número dos contactos, na mesma proporção que os dois primeiros têrmos, ao mesmo tempo que se junta um objecto, junta-se também um contacto aos dois contactos.*

— *É justo.*

C — *Qualquer que seja o número das coisas, o dos contactos será sempre menor de uma unidade.*

— *É verdade.*

— *Mas lá onde há apenas um, onde não há dois, não poderá haver contacto.*

— *É evidente.*

---

(35) Cf. Aristóteles Anal. pr., 42 b, 1-26: sendo dado que o silogismo regular compreende três têrmos e sòmente duas premissas ou *intervalos*, costuma-se complicar essa forma simples: "o número dos têrmos sobrepassa sempre, de uma unidade, a das premissas... pois, ao mesmo tempo que se acrescenta um têrmo, não se acrescenta uma premissa". (Diès).

*— Dissemos, então, que os Outros, diferentes de o Um, não são o Um, e não participam dêle, já que são Outros.*

*— Não, com efeito.*

*— Então não há número nos Outros, já que nêles não se encontra o Um.*

*— Como o seria então?*

D *— Os Outros não são nem um nem dois, e não podem ser expressados por nenhum número.*

*— Por nenhum.*

*— O Um é, portanto, o único a ser um, e nêle, não pode haver dualidade.*

*— Evidentemente, não.*

*— Não há contacto no momento em que não há dualidade.*

*— Não há.*

*— Portanto, nem o Um toca os Outros, nem êstes tocam o Um, já que não há contacto.*

*— Não tocam certamente.*

*— Assim, por tôdas estas razões, o Um com os Outros e consigo mesmo, tem e não tem contacto.*

*—Assim parece.*

*— E, agora, o Um não é também igual e não igual por sua vez a si próprio e aos outros?*

*— Como?*

E *— Se o Um fôsse maior que os outros, ou menor, e os outros maiores ou menores que o Um, não o seria porque o Um é Um e porque os Outros são outros que o Um, que êles serão, por essas próprias essências, respectivamente maiores ou menores? E, ao contrário, se, além de suas essências respectivas, têm a igualdade, êles serão mùtuamente iguais. Que se os primeiros têm grandeza e o segundo pequenez, ou se, inversamente, o Um tem grandeza e os Outros pequenez, aquela dessas formas à qual se ligará a grandeza será maior, e à qual se ligará a pequenez, a menor?*

*— Necessàriamente.*

*— Não se pode negar a existência destas duas formas: a grandeza e a pequenez; porque, se elas não existissem, nem seriam contrárias uma à outra, nem viriam a se produzir no ser.*

*— Como isto poderia ser?*

150 A — *Se a pequenez se produzisse no Um, ela aí estaria, ou no todo ou numa de suas partes.*

— *Necessàriamente.*

— *Mas suponhamos que se produza no todo. Não é claro que ela se estenderá ao lado do Um, na totalidade do Um, ou envolverá ela o Um?*

— *Sim, é claro.*

— *E que a pequenez, estando ao lado do Um, não lhe será igual; mas, envolvendo-o, não será ela maior?*

— *Sem dúvida alguma.*

— *Ora, é possível à pequenez ter grandeza igual ou maior que qualquer coisa que seja, e cumprir as funções da grandeza e da igualdade em vez das suas próprias?*

— *É impossível.*

B — *Portanto, não é no todo do Um que estará a pequenez; será, no máximo, numa parte.*

— *Certamente.*

— *Mas não será também integralmente na parte. Senão, ela teria aí os mesmos efeitos que tinha em relação ao todo: em qualquer parte que ela se encontrasse, ela sempre lhe será igual ou maior.*

— *Necessàriamente.*

— *A pequenez nunca estará, portanto, em nenhum ser, já que ela não se encontra nem em uma parte, nem no todo, e não haverá nada de pequeno, salvo a pequenez em si.*[36].

— *Nada, pelo que me parece.*

C — *A grandeza também não se encontrará aí; porque, do contrário, haveria fora qualquer coisa de "maior", e maior que a própria grandeza, a saber: o em que residiria a grandeza. E êsse maior não teria, em face de si, o pequeno, que êle deve sobrepassar, desde que êle é grande. Ora, isto é impossível, já que não há pequenez em nenhuma parte.*

— *É verdade.*

— *Mas a grandeza em si não pode ser superior em grandeza a nenhuma outra coisa senão à pequenez em si, e a pequenez em si não pode ser inferior em pequenez a outra coisa senão à grandeza em si.*

---

(36) Comparai êsse raciocínio ao que demonstra (131 b/e, pág. 61/2) que o sensível não participa, nem em uma parte, nem no todo da Forma.

— *Com efeito.*

D — *Por conseqüência, nem os Outros são maiores nem menores que o Um, já que êles não têm nem grandeza nem pequenez, e não é em relação ao Um, que estas têm o poder de sobrepassar e de ser sobrepassadas. É sòmente em relação a uma e a outra.*[37]. *E o Um, por sua vez, não pode ser nem maior nem menor em relação aos outros, quer maiores, quer menores, pois não tem nem grandeza nem pequenez.*

— *Parece que não.*

— *Se o Um não é nem maior nem menor que os Outros, não se segue necessàriamente que êle não os sobrepassa nem é sobrepassado?*

— *Necessàriamente.*

— *Ora, o que nem sobrepassa, nem é sobrepassado, é forçosamente parelho, e o que é parelho é igual?*

— *Naturalmente.*

E — *Mas o Um, de si para si, terá as mesmas relações; pois não tem em si nem grandeza nem pequenez, êle não teria, quanto a si mesmo, nem o que o sobrepassasse nem soprepassaria; seria parelho a si mesmo; portanto, igual a si mesmo.*

— *Perfeitamente.*

— *O Um, portanto, seria igual a si mesmo e aos outros.*

— *É isto evidente.*

151 A — *Êle está em si próprio e, conseqüentemente, êle deve estar fora, e envolvendo a si mesmo. Enquanto envolve a si mesmo, êle deve ser maior que si mesmo, e, como envolvido, é menor. Assim o Um deve ser maior e menor que êle mesmo.*

— *Sim, com efeito.*

— *Mas eis aqui uma coisa que é igualmente necessária: é que não existe nada fora do Um e dos Outros.*

— *Mas é preciso também que o que existe esteja em alguma parte.*[38].

— *Sim.*

---

(37) As relações do mundo ideal não têm, dizia Parmênides (133 d/e) nenhuma eficacidade sôbre as coisas de aqui em baixo. Mostra, aqui, que elas não têm nenhuma sôbre o Um. O carácter sofístico do argumento está, aqui, mais imediatamente visível. (Notas de Diès).

(38) Cf. *Timeu*, 52 B: o princípio segundo o qual todo ser está "necessàriamente em alguma parte" não se aplica ao ser verdadeiro.

*— Mas o que existe em alguma coisa existirá em uma coisa maior e será menor que ela: é esta a única maneira em que uma coisa pode estar em outra.*

*— Com efeito.*

*— Mas já que não existe nada fora dos Outros e do Um, e que devem estar em alguma coisa, não é, portanto, necessário que êles estejam uns nos outros. Os outros no Um, e o Um nos Outros, pois do contrário não estariam em nenhuma parte?*

*— É evidente.*

B *— Então, já que o Um está nos Outros, os Outros serão maiores que o Um, pois êste é por êles envolvido. Mas já que os Outros estão no Um, pela mesma razão, o Um é maior que os Outros, e os Outros menores que o Um.*

*— Parece.*

*— O Um é, portanto, igual a si mesmo e aos Outros; é maior e menor que êle próprio e que os Outros.*

*— É evidente.*

C *— De outra maneira, se êle é maior, menor, e igual, êle terá medidas iguais a si mesmo e aos Outros, ou mais numerosas ou menos numerosas, e se êle tem medidas, terá partes também.*

*— Sem dúvida.*

*— Com medidas iguais, maiores e menores, êle será inferior e superior em número a si mesmo, e aos Outros, e sob a relação do número igual a si mesmo e aos Outros.*

*— Como?*

*— Êle terá, imagino, mais medidas que aquelas pelas quais é maior, e, conseqüentemente, tantas vêzes mais medidas, quantas partes; e tantas vêzes menos, onde fôr menor; e tantas exactamente onde fôr igual.*

*— É exacto.*

D *— Sendo maior e menor e igual a si mesmo, terá ainda mais e menos medidas que êle mesmo, tantas medidas, quantas partes.*

*— Sem dúvida alguma.*

*— Sendo, portanto, igual a si mesmo em partes, terá a mesma quantidade que êle mesmo; se tem mais partes, será maior que êle mesmo, menos partes, menor que êle mesmo.*

*— Assim parece.*

— *E não será o Um o mesmo relativamente aos Outros? Já que êle aparece maior que os Outros, é forçoso que tenha número superior; por ser menor, número inferior, e por ser igual em tamanho, igual também aos Outros quanto à quantidade.*

— *Necessàriamente.*

E — *Assim o Um será ainda, assim parece, igual, superior e inferior, em número, ao mesmo tempo a si mesmo e aos Outros.*

— *É exacto.*

## COMENTÁRIOS

Conseqüentemente, o Um também não é igual, nem não-igual a si mesmo, nem aos outros. Os fundamentos do raciocínio de Parmênides são os mesmos.

Todo o seu argumentar padece dos mesmos defeitos. Apesar de alcançar com lógica a conclusão, parte, contudo, de premissas falsas.

Sua sofística culmina ao analizar a grandeza e a pequenez. Se a pequenez se realiza no Um, então, ou estará no todo do Um ou numa das partes. Se está no todo, estender-se-á ao lado do Um, na totalidade dêste, ou o envolverá. Se estiver ao lado, será igual; se o envolver, será maior. Mas como pode a pequenez ter uma grandeza que seja maior que outra coisa? Nem tampouco pode ser igual, porque é pequenez. Se estivesse no todo do Um, seria maior que a parte e, nesse caso, a pequenez seria maior. Logo só restar-lhe-ia estar numa parte do Um. Também se ela integrar a parte, as mesmas conseqüências adviriam. Neste caso, a pequenez não está nunca em nenhum ser, nem a pequenez nem a grandeza, porque levado o raciocínio, pelo mesmo caminho, chegar-se-ia às mesmas dificuldades.

Conclui, afinal, que a grandeza em si só é maior que a pequenez em si.

Parmênides agora "refuta" a teoria das formas de Sócrates, e prossegue considerando-se victorioso, para afirmar que nem os outros são maiores nem menores que o Um, como também não o é o Um em relação aos outros. Conseqüentemente, nem os sobrepassa nem é por êles sobrepassado. E o que não sobrepassa nem é sobrepassado, é parelho, e o que é parelho, é igual. E não tendo o Um em si nem grandeza nem pequenez, não teria, quanto a si mesmo, nem o que o sobrepassasse nem

sobrepassaria a outros, sendo parelho e igual a si mesmo e aos outros.

Conclui, afinal, que o Um está em si mesmo e, também, deve estar fora de si, e envolto por si mesmo. Ao envolver a si mesmo, é maior que êle mesmo, pois, como envolvido, é menor. Dêste modo, o Um é maior e menor que si mesmo.

Ademais é necessário que nada mais exista além do Um e dos outros. E é também necessário que o que existe esteja em alguma parte. O que existe em alguma coisa, existe em uma coisa maior, e será menor que ela, que é a única maneira de uma coisa estar em outra.

E como não há nenhuma coisa além do Um e dos outros, e estando o Um nos outros, êstes são maiores que o Um, mas, por estarem os outros no Um, o Um é maior que os outros. Dêste modo, é igual a si mesmo e aos outros; é maior e menor que êle mesmo e os outros. E se assim é, terá medidas, e se tem medidas, terá partes. E pelas medidas numéricas será mais ou menos que os outros. Se é medido pelo Um, os outros serão numèricamente mais, para exemplificar.

Tôda a argumentação de Parmênides aqui é sofística, e fàcilmente compreensível, em face das premissas já colocadas, que levam às mesmas aporias, pois surgem de uma deficiência do racionalismo e não da Ontologia, como já o mostramos.

# PARMÊNIDES

## (CONTINUAÇÃO)

*— Não participa o Um também do tempo? Participando do tempo, não se torna êle mais jovem e mais velho que êle próprio e que os Outros, e, por outro lado, não se torna nem mais jovem nem mais velho que êle mesmo e os Outros?*

*— Como?*

*— Êle tem a propriedade de ser, se êle é Um.*

*— Sim.*

152 A *— Não é "existir" participar do ser no tempo presente; como "existiu" indica o tempo passado, e "existirá", o futuro?*

*— É, com efeito.*

*— Êle participa, portanto, do tempo, se êle participa do ser.*

*— Perfeitamente.*

*— Então do tempo que passa.*

*— Sim.*

*— Êle torna-se, portanto, sempre mais velho que êle mesmo, pois êle avança com o tempo.*

*— Necessàriamente.*

*— Não recordas que dissemos que é em relação ao tornar-se mais jovem que o mais velho torna-se mais velho?*

*— Lembro-me.*

*— Então se o Um se torna mais velho que êle próprio, o seu tornar-se mais velho não se operaria senão em relação ao seu próprio tornar-se mais jovem?*

*— Necessàriamente.*

*— Êle torna-se assim mais jovem e mais velho que êle mesmo.*

*— Sim.*

*— Mas o tempo em que êle "é" mais jovem não é o "agora" que, em seu tornar-se, coloca-se entre o "foi" e o "será"? Pois, nessa passagem do antes para o depois, êle não saltará por sôbre o agora.*[39].

*— Não, certamente.*

C *— Não é um deter-se do seu tornar-se mais velho, êsse encontro com o agora? Não é verdade que não se torna mais, mas é desde então mais velho? Se sua progressão, com efeito, fôsse contínua, o agora não o prenderia. O que progride toca, naturalmente, com efeito, os dois extremos: ao agora, por um lado; ao depois, por outro. Êle não solta o agora senão para tomar o depois; e e é no intervalo que se processa o seu tornar-se, entre o depois e o agora.*[40].

*— É verdade.*

D *— Se é, portanto, forçoso a tudo o que se torna, de não se esquivar do agora, tôdas as vêzes que êle aí está, suspende então o seu devir e é, nesse momento, pròpriamente, o que estava em transe de devir.*

*— Assim parece.*

*— Quando, pois, o Um, vindo a ser mais velho, reencontrou o agora, êle se detém, êle é, nesse momento, mais velho.*

*— Certamente.*

*— Portanto, aquêle em relação ao qual êle se torna mais velho, é, em relação a êle, que êle o é; ora êle se torna mais velho que êle mesmo.*

*— Sim.*

---

(39) Sôbre o "agora", cf. Aristóteles, *Física* 217 b, 29-220 a, 27, Damáscio dirá (Ruelle, II, 236; Chaignet, III, 98) que o tempo não progressaria se seu progresso devesse fazer-se segundo os "agora", do qual cada um é infinitamente divisível. O movimento progride por "saltos indivisíveis". Assim o tempo progride "por medidas integrais", que medem êsses saltos do movimento. Cada salto-medida pode ser chamado um "agora", mas não um "agora-limite"; é o tempo, em si, indivisível, e o nosso pensamento apenas o discerne no infinito. (Sôbre a teoria do tempo em Damáscio, cf. Simplício, in *Phys.*, pág. 774-800, e Duhem, *Le Systhème du Monde*, I, pág. 263-271). (Diès).

(40) O um é primeira unidade componente do todo; é cada uma das unidades que seguem: e a unidade resultante. (Diès).

*— Ora, mais velho é mais velho que aquêle que é mais jovem?*

*— Sim.*

*— O Um é, portanto, mais jovem que êle mesmo, no momento preciso em que, enquanto se torna mais velho, penetra no presente.*

*— Necessàriamente.*

E *— Mas o presente acompanha sempre o Um através de tôda a sua existência, porque o Um é sempre presente enquanto é.*

*— Sem contestação possível.*

*— Por conseqüência, o Um é e vem a ser sempre mais velho e mais moço que êle próprio.*

*— Parece.*

*— Mas êle vem a ser durante mais tempo que êle próprio ou durante o mesmo tempo?*

*— Durante o mesmo tempo.*

*— Mas vir a ser ou ser durante o mesmo tempo, é ter a mesma idade.*

*— Como negá-lo.*

*— O que tem a mesma idade não é mais velho nem mais moço.*

*— Certamente não.*

*— Por conseqüência, o Um, que se torna mais velho, e que é de idade igual que êle mesmo, não se torna nem mais jovem nem mais velho que êle próprio.*

*— É o que penso.*

*— E os Outros?*

*— Eu não sei o que responder.*

*— Há uma coisa, que podes sempre dizer, é que as coisas Outras que o Um, se elas são Outras e não apenas outra coisa, são mais numerosas que Um. Se elas fôssem apenas uma coisa outra, elas seriam apenas uma, mas sendo outras coisas, elas são mais numerosas que Um, e constituem uma quantidade.*

*— Elas constituem, com efeito, quantidade.*

*— E, no momento que constituem quantidade, elas participam do maior número que o Um.*

*— Naturalmente.*

*— Mas quais diremos que nascem e são nascidas de início, os maiores números ou os menores?*

*— Os menores.*

B *— Portanto, o menor de todos é o primeiro, êste é o Um, não é?*

*— Sim.*

*— De tudo o que tem número, é pois o Um o que nasceu primeiro.*

*— Sim.*

*— Ora, têm tôdas as outras coisas também números, pois são outras coisas e não um Outro.*

*— Elas têm número, com efeito.*

*— Ora o Um, tendo nascido em primeiro lugar, imagino que êle nasceu antes, e que as Outras coisas depois, e o que nasceu depois é mais jovem do que o que nasceu antes. Assim as Outras coisas são mais jovens que o Um, e êste é mais velho que as outras.*

*— Seguramente.*

*— Mas, dize-me agora: poderia o Um nascer contràriamente à sua natureza, ou é impossível?*

*— É impossível.*

C *— Mas nós vimos que o Um tem partes, e se tem partes, tem um comêço, um fim e um meio.*

*— Sim.*

*— Em tôdas as coisas, e no próprio Um, e em cada uma das Outras coisas, não é o comêço que nasce em primeiro lugar, e após o comêço, tudo mais até o fim?*

*— Sem dúvida.*

*— E diremos que todo êste resto são partes do todo, do Um, e que êste nasce com o fim, um e todo.*

*— Sim, nós o diremos.*

D *— Mas o fim, creio, nasce por último, e é com êle que o Um alcança naturalmente a existência, de forma que, se o Um em si não pode chegar à existência contràriamente à sua natureza, pois que nasce com o fim, a ordem natural é que nasce em último lugar, depois dos outros.*

*— Evidentemente.*

*— O Um é mais jovem que os outros, e os outros mais velhos que o Um.*

*— Isto também me parece evidente.*

*— Mas, o comêço ou tôda outra parte qualquer do Um ou de qualquer que seja, desde que seja uma parte e não partes, não é necessàriamente um, pois é uma parte?*

*— Necessàriamente.*

E *— Em conseqüência, o Um nascerá com a primeira coisa que nasce, depois com a segunda, e êle não fal-*

*ta na geração de nenhuma das Outras coisas, enquanto uma série qualquer recebe adições, até que, tendo percorrido todos os têrmos até o último, tenha se tornado integralmente Um, não tendo faltado em seu nascimento, nem no meio, nem no último, nem no primeiro, nem em nenhum outro.*

— *Está certo.*

154 A — *O Um tem, portanto, a mesma idade que todo o resto, de maneira que a menos de ter nascido contràriamente à sua natureza, não nasceu nem antes nem depois dos outros, mas ao mesmo tempo. Assim, segundo o presente raciocínio, o Um não poderia ser nem mais velho nem mais jovem que os outros, nem os outros poderiam ser nem mais velhos nem mais jovens que êle, enquanto que, segundo o raciocínio precedente, êle seria, ao mesmo tempo, mais velho e mais jovem, e os Outros semelhantemente quanto a êle.*

— *Está certo.*

— *Assim êle é, e assim êle nasceu. Mas como resolveremos agora êsse problema do devir, como seja o de o Um, em relação aos Outros, e os Outros, em relação ao Um, tornarem-se mais velhos, e também mais jovens, e não se tornarem nem mais jovens nem mais velhos? A resposta, que valia para o ser, vale também para o devir, ou deve ser ela diferente?*

— *Não o saberia dizer.*

B — *Para mim, posso dizer ao menos, que o ser, que é mais velho que um outro, não pode envelhecer além da diferença de idade que tinha no início, desde o seu nascimento, e que o mais jovem não poderia tornar-se mais jovem ainda. Pois, se a quantidades desiguais acrescentam-se quantidades iguais, quer de tempo ou de qualquer outra coisa, a diferença, assim produzida, será sempre igual à diferença primitiva.*

C — *Portanto,* o que é *não poderia jamais tornar-se mais velho, nem mais jovem que nenhum ser existente, pois a sua diferença de idade é sempre a mesma: êles se tornaram e são, um, mais velho, e o outro, mais jovem: êles não se tornaram mais.*

— *Não pode ser de outro modo.*

— *Portanto, o Um, que é, não se torna nem mais velho nem mais jovem que os outros que são.*

— *Não, certamente.*

— *Mas considera, se, dêste ponto de vista, não se tornam êles nem mais velhos nem mais jovens.*

— *De que ponto de vista?*

— *Daquele, sob o qual o Um nos apareceu como mais velho que os outros e os outros mais velhos que o Um.*

— *E daí?*

D — *Quando o Um é mais velho que os outros, é, penso eu, que êle existe desde mais tempo que os outros.*

— *Está certo.*

— *Reexamina agora: se a um tempo mais longo e a um tempo mais curto, ajuntamos um tempo igual, o mais longo ultrapassará o mais curto pela mesma fracção ou por uma fracção menor?*

— *Por uma fracção menor.*

— *Então a diferença de idade entre o Um e os outros não permanecerá mais o que era antes; mas, à medida que ao Um se acrescentam as mesmas quantidades de tempo dos outros, sua diferença de idade tornar-se-á sempre menor do que antes, não é?*(41).

— *Sim.*

E — *E se a diferença de idade de um ser em relação a um outro vai diminuir, não se tornaria êle mais jovem do que antes em relação àquêles que ultrapassou anteriormente em idade?*

— *Êle torna-se mais jovem.*

— *Mas se êle se torna mais jovem não será, por sua vez, que os outros não se tornam, em relação ao Um, mais velhos do que antes.*

— *Certamente.*

155 A — *Portanto, o que é mais jovem por nascimento torna-se mais velho em relação ao que nasceu antes dêle, e que é mais velho. Contudo, êle não é nunca mais velho, mas se torna sempre mais velho que êle; pois aquêle ganha sempre sôbre o outro em juventude, e o outro em velhice. Recìprocamente, o mais velho tor-*

---

(41) Pelo emprêgo ambíguo da palavra *diferir* (diapherein), Platão transforma em sofisma êsse teorema: sendo a maior que b, 1.º a diferença (a + b) — (b + x) fica constantemente igual a a — b: 2.º a relação $\frac{a + x}{b + x}$ diminui e tende para 1, enquanto x cresce indefinidamente. (Diès).

*na-se também mais jovem do que o mais jovem. Pois seguindo ambos em sentido contrário, tornam-se o contrário um do outro; o mais jovem torna-se mais velho que o mais velho, e o mais jovem mais jovem que o mais jovem. Mas acabar êste devir, é o de que êles não são capazes; pois se êles o acabassem, não se tornariam mais, seriam apenas. Mas, na realidade, êles se tornam mais velhos e mais jovens, uns em relação aos outros. O Um torna-se mais jovem que os outros, porque aparece mais velho e nascido muito antes; e os outros tornam-se mais velhos que o Um, porque nasceram mais tarde, e o mesmo raciocínio se aplica aos outros, em relação ao Um, pois ficou comprovado que êles são mais velhos que êle, e nasceram antes dêle.*

*— É evidentemente como tu o dizes.*

B *— Por conseguinte, enquanto que algum ser não se torna nem mais velho nem mais jovem do que outro, pois diferem sempre entre si pela mesma quantidade, nenhum poderia tornar-se mais velho nem mais jovem que os outros, nem os outros que qualquer um; mas porque a fracção pela qual os mais antigos diferem dos mais recentes e os mais recentes dos mais antigos, varia indefinidamente, daí resulta, forçosamente, que os outros tornam-se, por sua vez, mais velhos e mais jovens que o Um, e o Um que os outros, não é verdade?*

*— Absolutamente.*

C *— Com tôdas essas razões, o Um é e torna-se mais velho e mais jovem que êle mesmo e que os Outros, e êle não é, nem se torna mais velho, nem mais jovem que êle mesmo, e que os Outros.*

*— É perfeitamente exacto.*

D *— Mas já que o Um participa do tempo e da possibilidade de tornar-se mais velho ou mais jovem, não é necessário que êle participe também do passado, do futuro e do presente, em virtude de sua participação no tempo?*

*— É inevitável.*

*— Assim o um era, é, e será, tornava-se e tornar-se-á.*

*— Como?*

*— Pode, portanto, ter, teve, tem e terá determinação própria.*

*— Certamente.*

— *Pode êle, portanto, ter de si mesmo, também ciência, opinião e sensação, assim como nós também, podemos considerar, quanto a êle, tôdas essas maneiras de conhecer.*

— *Falas com segurança.*

E — *Há, pois, também um nome e uma definição do Um; nós o nomeamos e expressamos, e todos os caracteres dêste gênero que pertencem às outras coisas pertencem também ao Um.*

— *É perfeitamente exacto.*

## COMENTÁRIOS

Parmênides examina as mesmas aporias anteriores, mas segue agora por outro caminho, que também não lhe dá a solução desejada.[1]

Quer postular agora que o Um participa do tempo. Ora, se êle é e se êle existe, e como existir participa do ser, como existiria o que não é? Se participa do existir, participa do tempo. Mas, que entenderá Parmênides por tempo? Toma-o, aqui, no sentido da duração. O que existe dura, como dura o que é. Ora, o Um existe e é; portanto, dura; logo se dá no tempo. E se existe, tem um passado, um presente e um futuro. E se tal se dá, êle passa no tempo, tornando-se por isso mais velho cada instante que dura. Mas o tornar-se mais velho implica o mais jovem, pois como poderia algo ser mais velho senão mais velho do que algo? E ao tornar-se êle mais velho, êle se torna mais jovem. Retorna, aqui, ao que já anteriormente havia procurado demonstrar. No *agora*, no instante, é êle mais jovem. E o *agora* coloca-se entre o *foi* e o *será*, e, nêle, *detém-se* em si mesmo. Como o *agora* o prende, sua progressão no tempo não é contínua, pois o que passa toca os dois extremos do *foi* e do *será*.

É desnecessário prosseguir na seqüência de argumentos que oferece Parmênides. A distinção, que se impõe fazer aqui, é a entre o tempo e a duração. O que perdura no ser, dura. Durar é perdurar, e o Um, como ser, perdura no ser. Mas o Um não se muda, já vimos, pois não lhe cabe nenhuma das mutações. Êle, portanto, não é uma entidade temporal, por-

---

(1) Platão, dêste modo, empresta a Parmênides, como vimos até aqui, além de sofismas, a impossibilidade de sair das aporias que a sua concepção oferece.

que o tempo é o campo da sucessão. Êle não sucede a si mesmo, porque é, e é sempre êle mesmo. Não há, nêle, mutações de qualquer espécie. Portanto, o Um é intemporal e extra-temporal.

Contudo, é preciso notar que Parmênides alcança essa tese, seguindo o caminho da sua dialéctica. O Um não é temporal, pois, se o fôsse, as aporias que daí surgiriam, revelariam a inanidade da tese.

Tôda a sua argumentação alcança, por outros caminhos que não os de uma dialéctica rigorosamente ontológica, a tese de que Um é intemporal e extratemporal.

É verdade que, na argumentação, êle desce do Um, como Ser Supremo, fonte de tôdas as coisas, ao *um* numérico. As coisas, que são umas numèricamente, as unidades de multiplicidade que já estudamos, participam, enquanto umas, da indivisibilidade específica, como o *indivíduo* (o que é *in*, não, *dividual*, não divisível em dois ou mais; não separável), pois a sua divisão implicaria o seu desaparecimento como tal. Na linguagem aristotélica, o que dá o ser às coisas é a *forma*, e esta é indivisível. A forma é uma unidade de simplicidade formal. E quando se diz, como se procede na definição aristotélica, que um ser é o seu gênero próximo e a sua diferença específica, sua forma é o produto de uma conjunção, porque a diferença específica é, com a espécie, uma unidade simples. O homem é um animal racional, mas animalidade e racionalidade não são duas formas, mas uma só. A perfeição racional do homem inclui a animalidade; é um grau de perfeição maior que implica a perfeição menor: a animalidade. Assim, a forma do triângulo, para exemplificar sem grande rigor, é uma só: é uma figura, de três lados, cujos três ângulos somam dois ângulos rectos. A idéia de figura implica uma totalidade integral e completa, fechando-se em tôrno de si mesma.

Tôdas as coisas, que são umas, têm uma forma e, enquanto formalmente consideradas, são simples, pois o todo, enquanto unidade, é simples, embora suas partes sejam naturalmente múltiplas. Mas o todo não é apenas a soma de suas partes, como quantitativa e extensivamente muitos compreendem. O todo é uma unidade que, como tal, é algo especìficamente diferente de suas partes e, é simples, formalmente considerado.

A unidade do Um é uma unidade absolutamente simples, porque é ela mesma. Nela, existir e ser (existência e essência) se identificam. Seu ser é o seu existir; seu existir é o seu ser. Não há, no seu existir, um participar. Se se entende por participar um *partem capere*, um tomar parte de uma perfeição,

o Um não é um ser participante. E seja de que modo se entenda a participação, como já vimos no início, o Um não participa do ser, porque é êle o ser em sua absoluta simplicidade. Tôdas as providências dialécticas de Parmênides partem da aceitação de premissas que exigiam melhores distinções. Se êle alcança conclusões exactas, consegue-as através de um raciocínio sofístico. Bem sabemos que se pode, partindo de premissas falsas, alcançar uma conclusão verdadeira. Se alguém disser que todos os europeus são brasileiros; e sendo os paulistas europeus são êles brasileiros, alcança a uma conclusão verdadeira, mas partindo de premissas falsas. É o que acontece com Parmênides e seus argumentos.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

## TERCEIRA HIPÓTESE: SE O UM É E NÃO É

*— Resta-nos um terceiro ponto a tratar. Se o um é tal como expusemos, quer dizer, não é Um e múltiplo, nem Um nem múltiplo, e por participar do tempo, não há necessàriamente para êle, por ser Um, um momento em que participa do ser, e por que não é, um momento em que êle não participa do ser?*

*— Não é possível.*

*— Então será possível que, no momento que êle participa, não participe, e que no momento que não participa, participe?*

*— Isto não é possível.*

*— Outro é então o tempo em que êle participa, outro aquêle em que êle não participa, porque é a única maneira da qual êle pode participar e não participar de uma mesma realidade.*

*— Tens razão.*

156 A *— Não há pois, ainda um tempo em que êle participa do ser, e um em que êle deixa de participar? Como será possível um momento em que êle possui, um momento em que não possui, se não tem também um momento em que assume ou deixa de assumir?*

*— Isto não poderia ser de nenhuma maneira.*

*— Tomar parte no ser, não é o que tu chamas nascer?*

*— Sim.*

*— E deixar o ser, não é perecer?*

*— Exactamente.*

*— Então, o Um, segundo parece, ao assumir o ser e ao deixá-lo, nasce e perece.*

*— Necessàriamente.*

B *— Mas como êle é Um e múltiplo, e como êle nasce e perece, não é verdade que, quando êle se torna Um, êle morre como múltiplo, e que, quando êle se torna múltiplo, êle morre como Um?*

*— Certamente.*

*— Mas, para tornar-se Um e múltiplo, não lhe é necessàrio, separar-se e reunir-se?*

*— Absolutamente necessário.*

*— E quando êle se torna semelhante e dessemelhante, não é assemelhar-se dessassemelhar-se?*

*— Sim.*

*— E quando êle se torna maior e menor, igual, não é crescer, decrescer, igualizar-se?*

*— Perfeitamente.*

C *— E quando, estando em movimento, imobilizar-se; e quando imóvel, passar ao movimento. É evidente que tal não se dá senão num momento em que não está em nenhum tempo.*

*— Que queres dizer?*

*— Ser de antemão imóvel e depois mover-se, mover-se de início, e estar em seguida imóvel, não é possível que receba êstes estados sem mudar.*

*— Como seria possível?*

*— Não há tempo onde uma coisa não possa estar ao mesmo tempo nem em movimento nem em repouso.*

*— Não, certamente.*

*—E não pode também mudar-se sem mutação.*

*— Não, assim parece.*

D *— Quando pois muda ela? Pois não é quando está imóvel, nem quando está em movimento, nem quando está no tempo.*

*— Não, com efeito.*

*— Não é, pois, nessa estranha coisa, que é preciso dizer estar no momento em que muda?*

*— Qual?*

E *— O instantâneo; pois o instante parece significar alguma coisa como ponto de partida de uma mutação nas duas direções inversas.*[42]. *Não é, pois, com efeito da imobilidade ainda imóvel, que surge a mutação, nem do movimento ainda movido, que ela se produz; mas há esta estranha entidade do instante, que se coloca entre o movimento e o repouso, sem estar em nenhum tempo, e é de lá que vem, e é de lá que parte a mutação, quer do movimento ao repouso, quer do repouso ao movimento.*

*— Tal pode muito bem ser.*

*— Portanto, o Um, se é verdade que êle está imóvel e em movimento, deverá mudar para tomar um ou outro estado; pois é a única maneira em que pode realizar um e outro. Mas, ao mudar, êle muda instantaneamente, e, enquanto muda, não poderia estar em nenhum tempo, nem estar, então, em movimento, nem estar imóvil.*

*— Com efeito.*

157 A *— Será também assim para as outras mutações? Quando passa da existência para a morte, ou do não-ser para o nascimento, não passa por um estado intermediário entre certas formas de movimento e de repouso, de tal modo que, nesse instante, nem êle é, nem êle não é, nem êle devém, nem êle perece?*

*— Pelo menos, é verossimilhante.*

*— Pela mesma razão, ao passar do Um ao múltiplo e do múltiplo ao Um, êle não é nem Um nem múltiplo, êle não se divide nem se reúne. Da mesma forma, ao passar do semelhante ao dessemelhante, e do dessemelhante ao semelhante, êle não é nem semelhante, nem*

---

(42) Aristóteles dirá (*Física* 222 b, 15 e seguintes): mudar é, essencialmente, sair de seu estado; a instantaneidade é essa saída (*to exstán*) realizando-se numa duração de tempo incaptável. Platão insiste igualmente sôbre o exemplo de *exaiphnes*: a instantaneidade é um "ponto de partida". O que se põe a mudar é já mudar, Aristóteles concluirá (Fis. 235 e seg.): não há ponto de partida absolutamente primeiro da mutação. Há um *aqui*, mas intemporal e neutro. (Diès).

*dessemelhante, êle não se assemelha nem não se desassemelha.*

B — *Da mesma maneira ainda, ao passar do pequeno para o grande e para o igual, e, inversamente, êle não poderia ser nem pequeno, nem grande, nem igual, nem crescer, nem decrescer, nem igualizar-se.*

— *Parece que não.*

— *Eis tudo que pode acontecer ao Um se êle existe.*

— *Até aqui não há dúvida.*

— *Não é necessário examinar outra questão: se o Um existe, que deve daí resultar para os Outros?*

— *Sim.*

— *Colocando, pois, que o Um é, temos que dizer quais conseqüências se seguirão necessàriamente para os Outros que o Um.*

— *Digamo-lo.*

— *Se êles são outros que o Um, estas outras coisas não são o Um; do contrário, não seriam outras que o Um.*

— *É justo.*

C — *Contudo, as outras coisas não estão totalmente privadas, porque elas têm partes; pois se elas não tivessem partes elas seriam absolutamente Um.*

— *É certo.*

— *Ora, não há partes, dissemos, a não ser do que é um todo.*

— *Realmente, dissemos.*

— *Mas o todo é necessàriamente uma unidade formada de diversas coisas, unidade cujas partes são partes; pois cada uma das partes deve ser parte, não de uma pluralidade, mas de um todo.*

— *Como isso?*

D — *Se uma coisa fôsse parte de uma pluralidade entre as quais, ela mesma estaria compreendida, ela seria, certamente, parte dela mesma, o que é impossível, e de cada uma das outras coisas, pois ela o seria de tôdas.*

*Pois se não houvesse aí uma da qual ela fôsse parte, ela seria parte de tôdas com excepção daquela, e, da*

*mesma forma, ela não seria parte de cada uma delas, e, não sendo parte de cada uma, ela não seria de nenhuma dessa pluralidade. Ora, não sendo de nenhuma, ela poderia pertencer, quer a título de parte, quer sob qualquer outro título, a nenhuma dessas coisas, a nenhuma das quais ela não pertence.*

— *É evidente.*

E — *Assim a parte não é parte de diversas coisas nem de tôdas, umas duma forma única e de uma certa unidade que chamamos todo, unidade perfeita, surgida do conjunto; é dela que a parte é parte.*

— *Perfeitamente.*

— *Se pois as outras coisas têm partes, elas participarão, também, tanto do todo como do Um.*

— *Certamente.*

— *As coisas outras que o Um são pois, necessàriamente, um todo, unidade perfeita, que tem partes.*(43)

— *Necessàriamente.*

158 A — *O mesmo se pode dizer também de cada parte, pois ela participa também necessàriamente do Um. Se com efeito, cada uma delas é parte, esta palavra,* cada uma, *designa certamente alguma coisa de um, distinto de tudo mais existente em si, pois cada uma deve ser.*

— *É exacto.*

— *Mas para participar do Um, é preciso, evidentemente, ser outro que Um; do contrário, ela não participaria dêle, ela seria ao mesmo tempo Um por si mesmo. Ser Um, assim penso, é impossível a qualquer outra coisa que o próprio Um.*

— *É impossível*

— *Mas o todo e a parte devem necessàriamente participar do Um; pois o primeiro será um todo único,*

---

(43) O *Parmênides* nos oferece, tanto e melhor que os *Tópicos* de Aristóteles, uma coleção de *esquemas dialécticos* criados pelo eleatismo e que se transmitiram até os cépticos. Um dêsses esquemas é a comparação, quer do todo, quer da parte, sucessivamente a tôdas as partes, a algumas partes, a uma parte. Platão já o utilizara mais acima (145 c/e, pág. 34), mas tirou daí a definição do todo como forma e unidade acabada: no *Teeteto* dêle se servirá (203/6). (Diès).

*cujas partes serão partes, e cada parte será uma parte única do todo, do qual ela será parte.*

— *É exacto.*

B — *Mas as coisas que participam do Um, não são diferentes do Um, no momento que participam?*

— *Sem nenhuma dúvida.*

— *Mas as coisas outras que o Um serão numerosas, assim penso. Se, com efeito, as coisas outras que o Um não fôssem nem um nem mais que um, elas não seriam nada.*

— *Não seriam nada, com efeito.*

— *E, portanto, já que as coisas, que participam do Um-parte e do Um-todo, são mais numerosas que o Um, não é pois uma necessidade que êstes participantes do um sejam em número infinito?*

— *Como?*

C — *Vejamos dêste ponto de vista: não é verdadeiro que, no momento em que elas participam do Um, elas dêle participam sem ser ainda o Um?*

— *É evidente.*

— *Elas são, pois múltiplos, já que o Um não é múltiplo?*

— *Elas são múltiplas, certamente.*

— *Pois bem. Se nós queremos separar pelo pensamento a porção menor que possamos imaginar, essa porção separada, se ela não participar do Um, não seria ela, ainda, necessàriamente uma multiplicidade, e não uma unidade?*

— *Necessàriamente.*

— *Portanto, ao considerar sempre desta maneira, e em si mesma essa espécie de ser, que é outra que a forma, tudo que nós dela apercebermos sucessivamente não será multiplicidade ilimitada?*[44].

---

(44) Acaba-se de dizer (157 e) que o todo e, no todo, cada parte, tomada à parte, é uma unidade e forma. O que não é ainda todo nem parte de um todo é, pois, "natureza estranha à forma", matéria não captada pela forma, ilimitação pura. Os antigos nos ensinaram, dirá o *Filebo* (16 c), que todo ser "é feito de unidade e de pluralidade e contém em si, congenitalmente, o limite e a ilimitação". Cf. os fragmentos 1 e 2 de Filolau (Diels, Vorsokr. I 3, pág. 309). (Diès).

— *Certamente.*

D — *Ademais, quando cada parte, uma após a outra, se tornasse parte, as partes seriam, desde então, limitadas em relação ao todo; e êste, por sua vez, é limitado pelas partes.*

— *É indubitável.*

— *Acontece, pois, assim parece, que as coisas outras que o Um, postas em comunicação com o Um, recebem, nelas, alguma coisa de diferente, que lhes dá limite em relação uma às outras, enquanto que a sua natureza própria as torna ilimitadas por si mesmas.*

—*Assim parece.*

— *Também as coisas outras que o Um, quer como totalidade, quer como partes, são ilimitadas e participam do limite.*

— *Certamente.*

E — *Não são elas também semelhantes e dessemelhantes umas das outras e delas próprias?*

— *Por que razão?*

— *Pela plausível razão de que sendo tôdas ilimitadas por sua natureza, elas têm, porisso, o mesmo carácter.*

— *Perfeitamente.*

— *Por participarem tôdas elas do limite, dessa maneira são tôdas elas do mesmo carácter.*

— *Sem dúvida.*

159 A — *E por serem tanto limitadas, como ilimitadas, são elas afectadas por afecções contrárias uma à outra.*

— *Sim.*

— *Ora, os contrários são também tão dessemelhantes quanto é possível.*

— *Sem dúvida.*

— *Portanto, em virtude de uma e de outra afecção, elas são semelhantes a si mesmas e umas às outras, e, em virtude das duas, êles são, ao mesmo tempo, o que há de mais contrário e de mais dessemelhante.*[45].

— *É bem possível.*

---

(45) Já havíamos encontrado um esquema análogo na segunda hipótese (147 c, 148 d): semelhança sob duas relações sucessivas e contrárias, dessemelhança dupla sob duas relações simultâneas. Tais entrecruzamentos lógicos devem-se traduzir em "diagramas". (Diès).

*— Então os outros são, por sua vez, semelhantes e dessemelhantes a si mesmos, e uns em relação aos outros.*

B *— Então as coisas outras que o Um são idênticas a elas mesmas, e diferentes umas das outras, em movimento e em repouso, e como já provamos tudo isso, veremos fàcilmente que elas estão sujeitas a tôdas as afecções contrárias.*

*— É rigorosamente como dizes.*

*— Estando esclarecidas estas perguntas, podemos deixá-las e, continuando com a hipótese que o Um existe, examinar se há para as coisas, outras que o um, conseqüências diferentes, ou se não há senão aquelas que salientamos.*

*— Sim, examinemos.*

*— Continuemos então com a hipótese de que o Um existe, e digamos o que deve resultar para as coisas outras que o um.*

*— Digamos.*

C *— Está bem, o Um não está à parte das outras coisas, e as outras à parte do Um?*

*— Por que?*

*— É que, imagino, não há fora delas um terceiro que seja outro que o Um, e outro que as outras coisas; porque já se disse tudo quando se diz Um e outros.*

*— Tudo se disse, com efeito.*

*— Não existe então fora dêles nada em que o Um e os outros possam se achar juntos.*

*— Não, com efeito.*

*— O Um e as outras coisas jamais estão juntos.*

*— Parece-me que não.*

*— Êles estão então separados?*

*— Sim.*

*— Por outro lado, nós afirmamos que o que é verdadeiramente Um, não têm partes.*

*— Como, com efeito, êle poderia ter?*

*— Dessa maneira, o Um não estaria nas outras coisas, nem integralmente, nem por partes, pois é êle separado das outras coisas, e não tem partes.*

— *Como poderia?*

D — *As outras coisas não poderiam, então, de nenhuma maneira, participar do Um, porque elas não participariam nem numa parte nem no todo.*

— *Parece que não.*

— *As outras coisas não são, sob nenhum aspecto, Um, e nelas nada há que seja um.*

— *Não, certamente.*

— *As outras coisas não são também múltiplas; porque, se elas fôssem múltiplas, cada uma delas, enquanto parte do todo, seria um, pois, na realidade, as coisas outras que o Um não são nem um, nem múltiplas, nem todo, nem parte, pois que elas não tomam de nenhuma maneira parte no um.*

— *É justo.*

E — *As coisas outras que o Um não são então elas mesmas nem duas, nem três, porque elas estão inteiramente privadas do um.*

— *É exacto.*

160 A — *Essas outras coisas não são, ademais, nem semelhantes nem dessemelhantes ao Um, e não há, nelas, nem semelhanças nem dessemelhanças; porque, se elas fôssem semelhantes e dessemelhantes, haveria, nelas, a semelhança e a dessemelhança, e poder-se-ia dizer que as coisas, outras que o Um, teriam, nelas, duas formas contrárias uma à outra.*

— *É verdade.*

— *Mas é impossível, nós o vimos, que o que não participa de nada participe de duas coisas.*

— *É impossível.*

— *As outras coisas não são nem semelhantes nem dessemelhantes, nem Um e outro ao mesmo tempo. Porque se elas fôssem semelhantes ou dessemelhantes, elas participariam de uma das duas formas, e se elas fôssem um e outro, elas participariam de duas formas contrárias; ora vimos que tudo isso é impossível.*

— *É verdade.*

B — *Elas não são nem idênticas nem diferentes, nem móveis, nem imóveis; elas não nascem, nem perecem; elas não são nem maiores, nem menores, nem iguais, e não têm nenhum outro carácter dessa espécie;*

*porque se as outras coisas fôssem susceptíveis de algum carácter dessa espécie, elas participariam do um, do dois, do três, do ímpar e do par, participação , que já vimos, é impossível, pois estão privadas do Um, sob todos os aspectos e medidas.*

— *É perfeitamente verdadeiro.*

— *Assim pois, se o Um é, êle é tudo, e não é um relativamente a si mesmo, nem relativamente tampouco às outras coisas.*[46].

— *É perfeitamente exacto.*

(46) Essa conclusão resume os resultados das cinco hipóteses. O Um é todos, quer dizer, todos os modos possíveis de ser e de ser conhecido (2 e 4); não um (1 e 5); todos e não um (3). (Diès).

## COMENTÁRIOS

Resulta dos exames feitos por Parmênides, que para êle o Um é um e múltiplo, sem poder ser um nem múltiplo. Participa do ser se está no tempo, como Parmênides demonstrou. Portanto, seu tempo é outro que o tempo comum, para que possa participar e não participar. Nasce e deixa de ser; perece, portanto. Quando deixa de ser Um, perece, morre como Um, e ao tornar-se Um e múltiplo, teria de separar-se e reunir-se. Ao tornar-se semelhante, desassemelha-se; ao tornar-se dessemelhante, assemelha-se. Parmênides está preso entre os contrários, pois a providência racional que usa não lhe permite salvar-se dêles. Quando se torna Um, perece como múltiplo; quando se torna múltiplo, perece como Um.

Prossegue Parmênides examinando tôdas as impossibilidades do Um em passar pelos estados das coisas múltiplas. Tôdas essas aporias surgem ao postular-se a existência do Um, bem como ainda outras.

Que resulta para os outros se o Um existe? Se há cousas outras que o Um, elas são outras que o Um. Mas como estariam privadas dêle? Portanto, dêle devem participar. São outras que o Um, porque são constituídas de partes, pois, do contrário, seriam absolutamente simples e absolutamente umas. Onde há uma totalidade, há partes, mas a totalidade é uma unidade formada de uma multiplicidade, e as partes são partes de um todo.

E tôdas as partes são partes de uma forma única, de uma certa unidade, que é a totalidade, o *todo* (*hólos*). E por terem os outros partes, elas participam tanto do todo como do Um. Afirma, então, Parmênides, que o todo é uma unidade perfeita, mas que tem partes. E cada parte também é uma unidade, e, portanto, participa do Um. Mas o participante tem de se distinguir do participado. E se as coisas umas participam do Um,

são elas distintas do Um. Neste caso, só o Um é absolutamente Um, e nenhuma outra coisa.

Cada parte de um todo é uma e, como tal, tem unicidade, e ao participarem do Um são distintas do Um de que participam. Conclui, finalmente, Parmênides que as coisas outras que o Um são umas, pois, do contrário, seriam nada.

Conclui, após êsses argumentos que o número de Um-partes é infinito. São elas limitadas em relação umas às outras, mas ilimitadas enquanto à sua natureza, pois são ilimitadas por si mesmas. Em si, tôdas as coisas são ilimitadamente a sua individualidade, a sua unicidade, mas são limitadas materialmente pelas outras.

## A UNICIDADE

Por serem limitadas e ilimitadas, são semelhantes e dessemelhantes umas às outras. Semelhantes, por serem limitadas e ilimitadas, mas dessemelhantes pela unicidade que lhes é própria, e semelhantes também por serem únicas, embora a unicidade de uma, seja uma perfeita diferença da unicidade da outra. É, na unicidade, mostramo-lo em nosso "Filosofia Concreta", que os sêres revelam a sua diferença absoluta e também se identificam, pois, o que é um e único, é formalmente um e único, identicamente a todos os entes um e únicos, mas a sua unicidade lhe dá a última determinação de sua forma, que, como tal , de tôdas absolutamente se diferencia.

Não são as coisas uma unidade absolutamente simples, nem absolutamente múltiplas, pois se o fôssem, identificar-se-iam com o Um ou, então, dêle estariam absolutamente separadas. Às outras coisas não se pode predicar em absoluto nenhuma perfeição. Se são semelhantes, não são absolutamente semelhantes; se são dessemelhantes também não o são absolutamente, etc.. E não o poderiam ser, pois, do contrário, ou se afirmaria a identidade absoluta entre elas e o Um, ou a ruptura abissal de uma distância infinita entre êles.

Conclui, finalmente, Parmênides que tôdas as perfeições de que participam os outros estão contidas no Um em seu grau intensistamente máximo, ou seja em sua máxima e absoluta perfeição.

Léon Robin, em seu "Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon", diz à pág. 92: "Então, tudo quanto

pode ser um atributo de uma existência será um atributo do Um; mas, como cada atributo tem o seu contrário, o que se tiver dito do Um não será dito com mais legitimidade do que quando se diz o seu oposto".

Atribuem-se propriedades quando há determinações reais ou conceptuais, que têm por suposto algo determinado de alguma maneira. Atribuir (de *ad* e *tribuere*) é o que é tributado a algo. A forma não é um atributo, porque não se atribui, por exemplo, ao homem, a humanidade, pois esta não é uma propriedade do homem, mas a sua forma. As propriedades pertencem à forma, são determinações que se tributam à forma. E como tôda determinação implica o seu contrário, pois determinar-se algo dêste modo é determinar-se de modo contrário o que não cabe na determinação (pois ao afirmar-se que algo é verde afirma-se que há o não-verde), pode parecer que o que se atribui a alguma coisa se atribui também ao Um, como quer afirmar Robin. Mas quando se afirma uma determinação em alguma coisa, uma propriedade da sua forma, afirma-se o que não é ela, que é ser e fora daquela. Ora, quanto ao Um não há tais atribuições. As perfeições do Um Supremo são absolutas e não são determinações; por isso nêle não cabem os contrários. Quando dizemos que êste artefacto (uma mesa, uma cadeira, etc.), tem uma unidade, esta não é absolutamente simples. Se dizemos que êste ser humano é bom, não lhe damos o absoluto da bondade; nêle há uma deficiência, uma ausência de bondade, que é o mal. Os atributos das coisas finitas são finitos, enquanto do Um são infinitos em todos os aspectos. Os contrários só o são dentro de uma espécie, e representam as determinações máximas que formam os extremos polares, com seus graus. O Um não pertence a nenhum gênero, nem a nenhuma espécie; portanto não é legítimo dêle dizer algo ou o seu contrário, como o afirma Robin. Se Parmênides não soube sair dessa situação, é porque a concepção eleática era aporética. É o que pretende, sem dúvida, mostrar Platão neste diálogo. É, posteriormente, com êste e Aristóteles, que a solução do Um e do Múltiplo pode ser encontrada, embora a problemática, que deriva dessas respostas, perdure ainda no pensamento humano e se mantenha como um dos temas de debates e de especulações dos mais extensos.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

## HIPÓTESES DA NÃO-EXISTÊNCIA DO UM

*— Bem, agora, se o Um não existe, não devemos examinar as conseqüências que daí resultam?*

*— É preciso examiná-las.*

*— Que é, então, esta hipótese: se o Um não existe? Difere ela em alguma coisa desta: se o não-Um não é?*

C *— Difere ela sòmente, ou essas duas expressões: se o não-Um não é, e se o Um não é, não são elas absolutamente contrárias?*

*— Elas o são absolutamente.*

*— E quando se diz: se o maior não é, ou se o menor não é, ou alguma outra coisa dêsse gênero, não é claro que se fala cada vez da coisa que não existe como de uma coisa diferente?*

*— É bem claro.*

D *— Primeiramente se entende que é uma coisa que pode ser conhecida, depois diferente das outras, quando se diz Um, acrescentando-lhe ora o ser, ora o não ser. Porque, quando dizemos que uma coisa não é, não se conhece também qual o sujeito dêsse não ser, e que é diferente dos outros. Não é verdade?*

*— Necessàriamente.*

*— Voltemos então ao comêço, e vejamos o que decorre se o um não existe. Primeiramente, é preciso reconhecer-lhe esta propriedade, parece, que êle é objec-*

*to de ciência; ou então não se sabe o que se diz, quando se diz: se o Um não existe.*

— *É verdade.*

*E que as outras coisas são diferentes dêle, sem o que não se poderia dizer que êle mesmo é diferente dos outros.*

— *Certamente.*

E — *É preciso, então, atribuir-lhe a diferença, além da ciência; porque não é da diferença dos outros que se fala, quando se diz que o Um é diferente dos outros, mas de si próprio.*

— *Aparentemente.*

— *Ademais, o Um não participa* daquele, *do* alguma coisa, *do* êste, *do* êste aqui, *do* dêstes aqui *e de todos os determinantes análogos. Não se poderia falar do Um nem das coisas outras que o Um, não haveria nada quanto àquêle nem àquêle outro, não se poderia dizer que é alguma coisa, nem que participa do* alguma coisa, *nem de tôdas as outras coisas que acabo de mencionar.*

— *É justo.*

161 A — *Portanto ser é interdito ao Um, já que êle não é. Mas nada o impede de participar de muitas coisas, e é preciso mesmo que participe, já que o Um que não é, é aquêle Um e não outro. Que se êste não é Um, se êste não é aquêle outro, que queremos que não exista, se é qualquer outro do que se fala, é melhor não tratar dêle. Mas se êste é aquêle Um, e não outra coisa que afirmamos não existente, é preciso que êle participe, tanto daquele como de muitas outras coisas.*

— *Sim, certamente.*

— *Há, então, também dessemelhança relativamente às outras coisas; porque as outras, sendo outras que o Um, serão também de outra sorte.*

— *Sim.*

— *De outra sorte não quer dizer diversas?*

— *É o que se deve dizer.*

— *E diverso não é dessemelhante?*

— *Dessemelhante, sem dúvida.*

B — *E se existem outras coisas dessemelhantes ao Um, é evidente que estas são dessemelhantes a qualquer coisa de dessemelhante.*

— *Evidentemente.*

*— Há, então, também, no Um, uma dessemelhança, e é em réplica a essa dessemelhança que os outros lhe são dessemelhantes.*

*— É provável.*

*— Ora, se há uma dessemelhança com as outras coisas, não é forçoso que tenha uma semelhança consigo mesmo?*

*— Como forçoso?*

*— Se o Um é dessemelhante do um, penso eu, não estaríamos dissertando sôbre uma coisa que não é o um, e segundo essa hipótese seria de outra coisa, que o Um, da qual falaríamos.*

*— Seguramente.*

*— Ora, tal é impossível.*

*— Certamente.*

*— É mister, portanto, que o Um tenha semelhança consigo mesmo.*

*— É mistér.*

*— Êle não é tampouco igual às outras coisas; pois, se fôsse igual seria conseqüentemente o mesmo, e ser-lhe-ia semelhante em virtude dessa igualdade. Tanto uma como outra são impossíveis, se o Um não é.*

*— Sim, impossíveis.*

*— Mas já que êle não é igual às outras coisas, não é forçoso que, por sua vez, as outras coisas também não sejam iguais a êle?*

*— É forçoso.*

*— E o que não é igual não é desigual?*

*— Sim.*

*— E o que é desigual não é desigual?*

*— Sem dúvida.*

D *— Assim o Um participa ainda da desigualdade em relação à qual as outras coisas são desiguais a êle.*

*— Êle dela participa.*

*— Mas, na desigualdade, há grandeza e pequenez.*

*— Com efeito.*

*— Há, portanto, também grandeza e pequenez em um tal Um?*

*— É de temer.*

*— Mas a grandeza e a pequenez estão sempre distantes uma da outra.*

*— Certamente.*

*— Há, portanto, sempre entre elas alguma coisa de intermediário.*

— *Sempre.*

— *Podes citar algum intermediário entre elas, fora da igualdade?*

— *Não, nem um outro que êsse.*

— *Portanto, onde há grandeza e pequenez há entre ambos a igualdade.*

— *Assim parece.*

E — *Assim o Um, que não é, participa, tanto da igualdade, como da grandeza e da pequenez.*

— *É o que parece.*

— *Não é tudo: é necessário ainda que participe do ser de alguma maneira.*

— *Como?*

— *É preciso que seja do Um, como dissemos, senão não falaríamos verdade, quando dizemos que o Um não é. Mas se falamos verdade, é evidente que dizemos o que é. Não é assim?*

— *Seguramente é.*

162 A — *Já que pretendemos falar verdade, pretendemos necessàriamente dizer o que é.*

— *Necessàriamente.*

— *O Um, portanto, parece, assim, não-existente, pois se não fôsse não-existente, pois se se deixasse alguma coisa do ser no não-ser, êle seria imediatamente existente.*

— *Sem dúvida alguma.*

— *Portanto, se êle deve continuar a não existir, deve ter como laço, que o ligue à não-existência, o ser do não-ser, exactamente como "o que existe" deve ter o não-ser do não ser para ter perfeitamente o ser. É devido a esta condição, com efeito, que o que é, poderá o mais eminentemente ser, e o que não-é, não-ser. É ao participar ao ser do ser sendo e à não existência do ser-não-sendo, que o que é poderá ser plenamente. E o que não é, deverá participar da não existência do não ser não-sendo e do ser do ser-não-sendo, se queremos que o que não é realize, por sua vez, a perfeição de seu não-ser.*(47).

— *É o que há de mais verdadeiro.*

---

(47) "Se o não-ser é, será e, ao mesmo tempo, não será. Enquanto o concebemos como não-sendo, não será. Mas, em compensação, enquanto não é, será" (*Gorgias*). (Diès).

B — *Portanto, já que o que é participa do não-ser e o que não é, do ser, o Um, também, já que não é, deve necessàriamente participar do ser para não ser.*

— *É necessário.*

— *Está provado que se o um não é, o próprio ser surge.*

— *Assim parece.*

— *E o não-ser também, porque não é.*

— *É claro.*

## COMENTÁRIOS

Se a postulação da existência do Um pôs sôbre a mesa tantas aporias, quer agora examinar Parmênides aquelas que surgem da negação da sua existência.

Parte da colocação de suas possibilidades para argumentar: que não há o não-Um, a não-unidade não há. Ora afirmar-se que não há o não-Um, não se nega ainda o Um. E dizer-se que o Um não é, não é ainda afirmar que há o não-Um. Mas Parmênides coloca como contrários que se excluem.

Tôda a argumentação de Parmênides, aqui, segue a mesma orientação anterior.

Se o Um não existe, tem êle o ser do não-ser. É um não-ser, e *é*, portanto, de algum modo. Tôda a argumentação é aqui sofística, mas serve para bem delinear as fundamentais características do eleatismo. E era isso o que desejava Platão: mostrar como, seguindo a sua dialéctica, o eleatismo se enleia numa conceituação puramente racional à qual acaba por dar um conteúdo real, quando não passa de fórmulas próprias do abstractismo racionalista, que é uma maneira viciosa de usar a racionalidade. Falar-se do ser do não-ser, e chegar-se à afirmativa de que, para que alguma coisa seja, é mister ter o não-ser do não-ser, constitui, na verdade, um jôgo de palavras a que leva fatalmente o racionalismo, que, à semelhança do eleatismo, realizou, no ocidente, na época moderna, as falsas análises que serviram para que a filosofia conhecesse um instante de refluxo, do qual nos cabe sair, sem necessidade do extremo contrário do irracionalismo, outra forma viciosa que padece de um mal, semelhante àquêle.

# PARMÊNIDES

(CONTINUAÇÃO)

*—É possível que o que é de uma certa maneira, não seja dessa maneira, se não passa de um estado a outro?*

*— Tal não é possível.*

C *— Assim tôdas as vêzes que uma coisa está em tal estado, e não está mais, manifesta uma mutação.*

*— Sem dúvida.*

*— Mas quem diz mutação diz movimento, ou outra coisa?*

*— Diz movimento.*

*— Ora, não vimos que o Um é e não é?*

*— Sim.*

*— Parece, portanto, estar num estado e não estar nêle.*

*— Assim parece.*

*— O Um, que não é, aparece-nos também em movimento, pois que pareceu mudar do ser ao não-ser.*

*— Contudo, se êle não está em nenhuma parte entre os sêres, e não está em nenhuma parte se não existe, não poderia êle deslocar-se de um lugar para outro.*

*— É possível.*

*— Como o poderia com efeito?*

*— Portanto, não é por deslocamento que se mudará.*

*— Não, com efeito.*

D *— Êle não teria ademais rotação no mesmo, pois não tem nenhum contacto com o mesmo, pois o mesmo é um ser, e o que não é, não pode estar num ser.*

— *Com efeito, é impossível.*

—*Portanto, o Um, que não é, não pode ter rotação em qualquer coisa em que êle não está.*

— *Certamente não.*

— *O Um não sofre, ademais, deve-se crer, alteração em si mesmo, nem o Um, que existe, nem o Um que não existe, pois, se sofresse alguma alteração, não seria mais dêle que dissertaríamos, mas de outra coisa.*

— *É justo.*

E — *Mas se êle não se altera, se não se volve, se não se mexe, poderia ter alguma espécie de movimento?*

— *Qual poderia?*

— *Mas o que não se mexe está necessàriamente em repouso, e o que está em repouso é imóvel.*

— *Necessàriamente.*

— *Portanto, o Um, que não é, parece estar imóvel e em movimento.*

— *Assim parece.*

— *Ademais, se êle está em movimento, é de tôda necessidade que êle se altere; pois quanto mais uma coisa se move, tanto mais ela se afasta de seu primeiro estado para alcançar a um outro.*(48).

— *É exacto.*

— *E, em se movendo, o Um também se altera.*

— *Sim.*

163 A — *Mas se êle não se move de nenhuma maneira, êle não se altera de nenhuma maneira.*

— *Absolutamente não.*

— *Portanto, se êle se move, o Um, que não é, se altera, e enquanto êle não se move, não se altera.*

— *Não, com efeito.*

— *Assim o Um, que não é, altera-se e não se altera.*

— *É evidente.*

B — *Mas o que se altera deve necessàriamente tornar-se outro que antes, e perecer o seu primeiro esta-*

---

(48) Plotino diz o mesmo (Enêades, VI, III, 637 b): a coisa movida, enquanto dura o movimento, passa sem cessar a um outro estado, e êsse novo estado não se fixa a si mesmo, pois, se a alteração cessasse, "seria a morte do movimento". Ao contrário, o escoliasta Procl. Suppl. (Cousin, 1306) lembra, contra o "sofisma" de Parmênides a teoria de Aristóteles sôbre a alteração. (Diès).

*do. E não alterar-se não é escapar ao devir como ao perecer?*

*— Necessàriamente.*

*— Portanto o Um, que não é, se êle se altera, nasce e perece e, se não se altera não nasce nem perece, e assim o Um, que não nasce nem perece, nem nasce nem perece.*

*— Perfeitamente.*

*— Voltemos agora outra vez ao comêço, para ver se as coisas nos parecerão ainda tais, como no presente, ou diferentes.*

*— Não podemos deixar de fazê-lo.*

*— Se o Um não é, como dissemos, que daí resultará para êle?*

*— É isso.*

C *— Quando proferimos:* não é, *queremos indicar outra coisa que a ausência de ser no que proferimos não-ser?*

*— Não, apenas isso.*

*— Quando dizemos que uma coisa não é, não dizemos que ela não é de certa maneira, mas sim que ela é de uma outra maneira? Ou então essa expressão* não é *significa rigorosamente que o que não é não existe absolutamente de nenhuma maneira, e que não participa de modo algum da existência?*

*— Seu sentido é o mais absoluto possível.*

D *— O que não é não poderia, portanto, nem ser nem participar da existência de nenhuma outra maneira.*

*— Não, com efeito.*

*— E nascer e perecer é acaso outra coisa que receber o ser, e outra que perdê-lo?*

*— Nenhuma outra.*

*— Mas o que não participa de nenhuma maneira do ser, não pode nem receber nem perder.*

*— Como poderia, com efeito?*

*— Portanto o Um, já que êle não é de nenhuma maneira, não pode ter, nem cessar de ter, nem participar do ser de qualquer maneira.*

*— Assim parece.*

*— Portanto, o Um, que não é, não perece nem nasce, pois não participa do ser de nenhuma maneira.*

*— Parece certo.*

E — *Êle não se altera, portanto, também de nenhuma maneira; pois se sofresse alteração, imediatamente nasceria e pereceria.*

— *É verdade.*

— *Mas se êle não se altera, não se segue forçosamente que êle não se move?*

— *Necessàriamente.*

— *E contudo, afirmamos que o que não está em nenhum lugar é imóvel; o imóvel, com efeito, deve sempre estar no mesmo lugar, portanto em algum lugar.*

— *Sim, num mesmo lugar, evidentemente.*

— *Repitamos então que o que não é, não está jamais imóvel nem em movimento.*

— *Não está, sem dúvida.*

164 A — *Ademais, nada do que é, é seu; pois participando de alguma coisa, participaria por isso mesmo do ser.*

— *É evidente.*

— *Portanto, não há nem grandeza, nem pequenez, nem igualdade.*

— *Seguramente.*

— *Nem tampouco semelhança nem diferença, quer em relação a si mesmo, quer em relação às outras coisas.*

— *Assim parece.*

— *Mas que podem ser para êle as outras coisas, já que nada lhe pertence?*

— *Nada.*

— *As outras coisas não lhe são, portanto, nem semelhantes, nem dessemelhantes, nem idênticas, nem diferentes.*

— *Não, com efeito.*

B — *Mas qual? os têrmos*: de aquilo, para aquilo, alguma coisa, daqui, dali, de um outro, para um outro, antes e depois e agora, ciência, *e* opinião, *e* sensação, *e* definição *ou nome, ou não importa o que sejam, poderão se relacionar ao que não é?*

— *De nenhuma maneira.*

— *Então o Um, que não é, não tem, sob nenhum aspecto, nenhuma determinação.*[49].

---

(49) A primeira e a sétima hipótese atingem, uma e outra, ao nada, do qual nada se pode pensar nem nada dizer. Os neoplatônicos distin-

*— É a conclusão, parece: nenhuma, e sob nenhum aspecto.*

*— Digamos agora quais caracteres recebem as outras coisas, se o Um não é.*

*— Estou pronto para ouvir.*

*— É necessário, penso, que sejam outras; pois, se não fôssem outras, não se falaria de coisas outras.*

*— No meu pensar, é assim.*

C *— Nós acentuamos bem que o que é diferente, é diferente de uma coisa diferente, e o que é outro, é outro que alguma coisa outra?*

*— Sim.*

*— Há então também para as outras coisas, se elas devem ser outras, alguma coisa relativamente ao que elas são outras.*

*— Necessàriamente.*

*— Que será então? Não é relativamente ao Um que elas serão outras, pois o Um não é.*

*— Não, com efeito.*

D *— É, pois, em relação umas às outras que elas são outras; pois não lhes resta outro recurso, sob pena de serem outras para nada.*

*— É justo.*

*— É pois de pluralidade em pluralidade, que são mùtuamente outras; o ser um a um lhes é, com efeito, impossível, pois não há o um. Seus conjuntos, que parecem individuais são, cada um, pluralidade infinita em número.* (50). *E quando se julga ter tomado o que parece menor, sùbitamente, como num sonho, do Um, que parecia ser, aparece o múltiplo, e, de extremamente pequeno, parece extremamente grande, comparado às fracções do qual é formado.*

*— É muito justo.*

---

guiram um duplo nada: o primeiro está além do ser, inefável porque transcendente: o último é aquém do ser: é o "o abismo do nada". A primeira hipótese "colocava o Um como têrmo a que aspira o esfôrço de gestação da alma, depois o suprimia para significar a sua transcendência incaptável". A sétima suprime tudo, até o esfôrço do pensamento (Damáscio, Ruelle, II, 310). (Diès).

(50) Assim Taine decompõe, em moléculas de sensações, "êsses conjuntos de sensações que a consciência bruta capta" (*De l'Intelligence*, 5.ª ed., 1, pág. 176). (Diès).

*— É, então por conjuntos dessa natureza que, mùtuamente, as outras coisas serão outras, se elas são outras, quando não há o Um.*

*— Seguramente.*

*— Há então uma multidão de conjuntos, em que cada um parece um, mas não o é, porque não há o Um.*

*— É justo.*

E *— Parece também formarem um número, se cada um parece ser Um pelo facto de sua pluralidade.*

*— Perfeitamente.*

*— Entre êles, alguns são pares, e o resto ímpares, mas será mera aparência, pois que o Um não existe.*

*— Com efeito.*

*— Ademais, dissemos, elas parecerão ter inclusas, nelas, a quantidade menor, mas esta quantidade parece múltipla e grande, comparada a cada um dos numerosos e também menores elementos que as compõem.*

*— Incontestàvelmente.*

165 A *— Além disso, cada conjunto será julgado igual às suas numerosas e pequenas partes, pois deixarão de ter a aparência de grande e a de pequeno, senão em comparação a um aparente intermediário, e teremos, então, um simulacro de igualdade.*

*— Parece que assim é.*

*— O conjunto parece então limitado relativamente a um outro conjunto, já que não tem, de si para si, nem comêço, nem fim, nem meio?*

*— Por que razão?*

B *— Por esta: nesses conjuntos, se se considerar alguma parte como uma dessas três coisas, ver-se-á aparecer sempre antes do princípio um outro princípio, após o fim um outro fim, e, no meio, alguma coisa de mais central que o meio, mas menor ainda, porque é impossível conceber tais limites nesses conjuntos, tomados um e outro, visto que o um não existe.*

*— É a pura verdade.*

*— Então, seja como fôr, o ser que se busca pelo pensamento, parece-me, que se quebra em pequenos pedaços pois o que cada vez se captará será como um bloco, no qual nada há de um.*

*— Está certo.*

C *— E quem as vê de longe, com um olhar enevoado, cada um dêsses conjuntos, parece forçosamente um,*

*mas a quem o vê de perto, com espírito penetrante, cada um parece infinito em número, pois que é privado do um, que não é.*[51].

— *É absolutamente forçoso.*

— *Então é necessário que as outras coisas pareçam tôdas ilimitadas e limitadas, umas e múltiplas, se o Um não é, as coisas outras, diferentes do Um, existiriam.*

— *É preciso, com efeito.*

— *Não parecem elas ser ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes?*

— *Por que meio?*

— *Tomemos, por exemplo, um quadro em perspectiva: visto à distância, tudo parece um, tudo tem aparência de identidade e de semelhança.*

— *É verdade.*

D — *Mas quando nos aproximamos, tudo parece múltiplo e diferente, e, graças à êste aspecto, diferente, diverso e mùtuamente dessemelhante.*

— *É bem isso.*

— *Os conjuntos parecem, portanto, forçosamente semelhantes e dessemelhantes a êles-mesmos, e uns aos outros.*

— *Certamente.*

— *Portanto, mùtuamente ainda, idênticos e diferentes, em contacto e separados, movidos por tôdas as espécies de movimento como também imóveis sob todos os pontos de vista, e submissos, assim como subtraídos ao nascimento e à morte, grávidos de tôdas as oposições imagináveis: pormenorizá-los nos seria fácil no momento em que, não havendo o Um, há pluralidade.*

— *É uma verdade absoluta.*

E — *Agora, voltemos ainda uma vez ao comêço e digamos, se o Um não é, o que são as outras coisas diferentes do Um.*

---

(51) "Ao dividir sempre, encontra-se sempre o ser que é a unidade, e o buscamos sem nunca o achar. A composição não é senão uma representação e uma imagem enganadora do ser. É um não sei que, que se funde em minhas mãos desde que o tomo. Quando menos nêle penso, e apresenta-se a mim, dêle não posso duvidar: eu o tenho: eu digo "ei-lo aqui". Quero tomá-lo mais perto e aprofundá-lo, não sei mais em que se torna" (Fénelon *Existence de Dieu*). (Diès).

— *Digamo-lo.*

— *As outras coisas então não serão mais umas.*

— *Como, com efeito, seriam elas?*

— *Nem várias tampouco, porque se elas fôssem múltiplas, o Um também estaria nelas, e se nenhuma delas não é uma, tôdas não seriam nada, e por conseguinte, não haverá mais a pluralidade.*

— *É verdade.*

— *Mas se não há o Um nas outras coisas, estas não são nem múltiplas nem umas.*

— *Com efeito.*

— *E serem um ou múltiplo seria mera aparência.*

— *Por que?*

166 A — *Porque as outras coisas não têm jamais relação de nenhuma sorte, de nenhuma comunidade, de nenhuma espécie, de nenhuma relação com coisas que não são, e nenhuma das coisas que não são, não se acha em nenhuma das outras; pois as coisas que não são não têm partes.*

— *É verdade.*

— *Não há, então, nas outras nem opinião, nem aparência do que não é, e sob nenhuma relação, nenhuma maneira, o que não é pode ser imaginado pelos outros.*[52].

— *Com efeito.*

B — *Se então o Um não é, nenhuma das outras coisas não podem ser concebidas nem como um, nem como vários; pois, sem o Um, é impossível de conceber a pluralidade.*

— *Impossível, com efeito.*

— *Se então o Um não é, as outras coisas nem são, nem não são concebidas, nem como unidade, nem como pluralidade.*

— *E parece bem que não.*

— *Nem por conseguinte semelhantes nem dessemelhantes.*

---

(52) As únicas relações consideradas nessas nove hipóteses estão relacionadas ou do Um aos Outros, ou dos Outros ao Um, ou dos Outros entre si. A imagem ilusória do Um não poderia ser senão "em" os outros e concebida "pelos" outros, Todos nossos manuscritos dão *hypo;* nossos dois comentadores o lêem: nada se pode suspeitar. (Diès).

*— Não, com efeito.*

*— Nem idênticas nem diferentes, nem juntas nem isoladas, e tudo isso, no decorrer dos nossos raciocínios precedentes, dissemos que elas não parecem ser: mas outras coisas não são, nem parecem ser nada de tudo isso, se o Um não é.*

*— É verdade.*

C *— Então, para resumir em poucas palavras: se o Um não é, nada é, não falaríamos com justeza?*

*— Com rigorosa justeza.*

*— Digamos, ainda estas palavras: que o Um é ou não é, êle e os outros, ao que parece, e em sua relação a êles mesmos e em suas relações mútuas, sob todos os pontos de vista possíveis, são tudo e não são nada, parecem tudo e não parecem nada.*

*— É perfeitamente verdadeiro.*

FIM DO DIÁLOGO

## COMENTÁRIOS

Não pode o Um passar de um estado para outro, pois é absolutamente simples. Parmênides alcança essas afirmativas seguindo o roteiro da sua dialéctica. Não sofre mutações de qualquer espécie; não ocupa um lugar, não padece de movimento. E, por isso, afirma que não existe, porque, para êle, existir é apenas estar no tempo e no espaço como algo que perdura. Parmênides alcança apenas o pensamento do Um, dentro da esquemática física do grego, tão corpórea e tão estreita, da qual só Platão abrirá o caminho de uma libertação, o que já fôra tentado por Pitágoras, sem o êxito que desejava, pois seus discípulos não alcançaram tôda a profundidade de seu pensamento, como o provamos em "Pitágoras e o Tema do Número".

No exame dessa parte do diálogo, vê-se que Parmênides é levado, por sua dialéctica, a afirmar que ao Um não cabe o existir das coisas físicas. Dêsse modo, o seu ser é não-ser em relação às coisas do mundo corpóreo, e o ser destas é o não-ser daquele. Conclui, afinal, que o Um, que não nasce, não perece, nem nasce nem perece.

Conclui Diès que esta parte do diálogo nos mostra que Parmênides alcança ao nada. Mas é preciso distinguir claramente qual *nada*. Ao nada absoluto é absurdo, pois, não é o que êle alcança, mas sim, ao não-isto ou não-aquilo; ou melhor, ao Um não se pode predicar nenhuma determinação. Há, aqui, uma semelhança ao pensamento budista do nirvana, pois o Ser Supremo, para essa concepção, é o nirvana cujo radical *ni* é o negativo da determinação, o que não é determinado, o indeterminado, o que não recebe determinações, o qual é, visto dêsse ângulo, um não-ser do ser-finito.

Mas afirmar tal coisa, não é afirmar que o Um é nada, mas apenas que o Um é nada do que é determinado. O ser do Um não é o ser das outras coisas. E é o que se conclui das pa-

lavras de Parmênides 164 b: "Então o Um, que não é, não tem, sob nenhum aspecto, nenhuma determinação". Compreenda-se, nesse *não-é*, o *não-ser o que as outras coisas são;* isto é, sêres determinados.

Estamos agora predicando o não-ser ao Um, mas êsse não-ser não é o nada absoluto. E é Parmênides que o vai demonstrar, seguindo a rota do eleatismo. As coisas outras são outras em relação umas às outras, se nós predicássemos um não ser absoluto ao Um. E como não são umas, seus conjuntos são infinita pluralidade. A pluralidade dos conjuntos parece uma pluralidade de uns, mas como não há o Um, não há o um, e elas não são, portanto, umas. Não são nem múltiplas nem umas. Se o Um não existe, não existem também as outras coisas. Em suma, conclui Parmênides, se o Um não existe, nada existe.

E é a impossibilidade de enfrentar êsse absurdo, que nos levará fatalmente a afirmar o Um.

A solução de Parmênides obedece aos cânones da Aporética. Se encontramos aporias em afirmar o Um, maiores ainda encontraríamos ao negá-lo, pois essa última posição nos levaria ao nihilismo absoluto.

Deve-se preferir, dentro dos cânones da Aporética, a posição que, embora apresente aporias, não leva ao absurdo absoluto, e êste surge, no eleatismo, ao negarmos o Um, pois seria afirmar, então, o nada absoluto.

Dessa forma, aporèticameste até, a posição do eleatismo é mais justa que a sua negação, porque, se aquela leva a aporias, não procede como esta, que leva ao absurdo absoluto: ao nada absoluto.

## COMENTÁRIOS FINAIS

Depois de havermos, na parte introdutória dêste diálogo, examinado a concepção platônica da participação, nos comentários que passaremos a fazer, salientaremos apenas o que ficou positivado através das análises empreendidas.

O modo de ser das formas, para Platão, não é nem singular nem universal. Para Aristóteles é universal. Mas se Platão singularizasse as formas, teria de dar-lhes uma figura, que de certo modo as limitaria. Estas são os poderes do Ser, formas exemplares. O Ser pode tudo quanto pode ser, tudo cuja presença de ser não implica uma contradicção intrínseca com o próprio Ser. A roda quadrada é impossível, porque o ser redondo exclui o ser quadrado. Mas o ser quadrado ou o ser redondo não excluem o ser. Quando alguma coisa pode imitar o quadrado (êste quadrado de madeira, ou esta circunferência de uma roda), elas não são nem o quadrado, nem a circunferência como formas. Mas, como são entidades, podem ser tudo quanto pode ser proporcionado à sua natureza. Assim cada ser pode imitar tudo quanto pode imitar, tudo quanto é proporcionado à sua natureza, cuja afirmativa não o negaria como ser. E esta é a participação platônica. E essa participação é gradativa e formal. Esta madeira participa da circunferência, porque a imita, não é porém a circunferência. Compreende-se, assim, que o pensamento platônico da participação (*metexis*) é perfeitamente adequado ao pensamento pitagórico da imitação (*mimesis*). Participar é imitar, imitar é participar.

Tôdas as formas são da ordem do ser e, nêle, são eternas e imutáveis, pois se nascessem ou perecessem, o ser receberia uma ampliação de ser ou o perderia. E se tal se desse, ou viria do nada, o que é absurdo, ou se tornaria em nada, que também o é.

Se não se compreender assim o pensamento platônico, tende-se a vê-lo desfiguradamente. E ademais seria uma afronta à sua inteligência.

As formas estão separadas das coisas que delas participam. Mas se estão separadas, não quer tal dizer que sejam elas sêres singulares, nem universais. É um modo de ser formal.

Segundo as normas da filosofia concreta, que é a nossa, o verdadeiro pensamento de um filósofo é aquêle que é rigorosamente estabelecido sôbre bases ontológicas. Mutas vêzes, no processo do desenvolvimento do seu pensamento, por uma fraqueza que impede realizar uma distinção necessária, pode o filósofo afastar-se do seu genuino pensamento e alcançar afirmativas que estão em completa contradicção com os seus postulados. Neste caso, deve-se reconhecer que o filósofo errou contra si mesmo e, para nós, deve prevalecer, não a sua afirmativa já desviada, mas aquela que é genuinamente estabelecida por uma rigorosa decorrência do seu pensamento. Levado o exame de uma filosofia, como a platônica, seguindo fielmente as normas da dialéctica ontológica, que propomos em nossos trabalhos, pode-se reduzir o pensamento dêsse autor a uma série de postulados rigorosos, e dos quais se pode inferir, com o mesmo critério, quais as afirmativas que dêles decorrem, de modo a evitar as interpretações que são comuns no exame da obra de Platão, que efectuaram outros exegetas, que, a nosso ver, mais contribuíram para obscurecer o seu pensamento do que para aclará-lo.

À proporção que publiquemos e comentemos os diálogos platônicos, teremos oportunidade de tecer os comentários que se impõem, e esclarecer os diversos pontos, onde há a exposição clara e decisiva de um pensamento profundamente delineado e sustentado por fortes raízes ontológicas, com todo o rigor que desejamos, à semelhança do que expusemos em "Filosofia Concreta". No entanto, tal não impede que aqui, possamos, agora, estabelecer algumas teses fundamentais do pensamento platônico, que muito nos auxiliarão a compreensão do seu pensamento.

Pode-se dizer, sem o menor receio de errar, que o pensamento platônico funda-se precìpuamente na *participação*. É esta o ponto básico e o ponto de partida para tôda e qualquer análise da sua obra.

A tese pode ser reduzida dêste modo:

*Todo ser finito é um ser participante.*

Daí decorrem os seguintes corolários:

*Ser finito é ser participante. O ser finito não tem o ser em sua plenitude, pois não tem em si mesmo a sua razão de ser.*

*Se há um ser participante, há um participado. E conseqüentemente também um participado que não participa, por sua vez, de nenhum outro ser. Em suma: há um ser que tem em si a sua plenitude de ser e a razão suficiente de seu próprio existir.*

Tais corolários decorrem inevitàvelmente do que foi examinado. E se Platão expusesse sua filosofia pelos moldes da filosofia concreta, que é a nossa, êle poderia estabelecer dêsse modo os postulados decorrentes rigorosamente do pensamento por êle exposto.

Outras teses daí decorrem:

*O participante, não tendo a plenitude do ser do participado, daquele se distingue por menos e não por mais. É portanto menos que o participado, no ângulo do que participa.*

Neste caso, a perfeição, de que participa, é, no participante, em grau menor que no participado, pois, do contrário, com aquela se identificaria.

Ou então a superaria. Se a superasse, o participado não o seria tal, mas sim participante, pois teria, em parte, a perfeição. Se houvesse identidade, a participação seria por composição e, neste caso, o participante teria, em tôda a plenitude, a perfeição do participado, que, neste, se localizaria, o que é absurdo e contrário ao que postula o pensamento platônico.

*Conseqüentemente, a participação platônica só pode ser formal e não por composição.*

Se é formal, é ainda preciso examinar-se se o é dentro das normas dialécticas ontológicas da filosofia concreta.

Ora vimos que a perfeição participada pelo participante é, neste, menor que no participado. Ela, portanto, assemelha-se àquêle e também dêle se distingue.

*Neste caso a perfeição participada é, no participante, análoga à perfeição do participado.*

É uma decorrência rigorosa, pois, do contrário, só poder-se-iam dar duas hipóteses: que a perfeição participada fôsse, tanto no participante como no participado, idêntica, o que já vimos ser impossível; ou, então, que fôssem absolutamente diferentes, o que seria a oposição total e absoluta da identidade. Neste caso, num, o ser, que nêle há, é totalmente outro que o ser que há no outro. Teríamos, aqui, uma tese dualista, pois haveria uma ruptura no ser e, conseqüentemente, um total e absoluto abismo entre ambos, uma total e absoluta impermeabilidade entre ambos. E como em tal caso poder-se-ia falar de participação? Não se poderia dar participação entre sêres absolutamente opostos. O participante não participaria, portanto, de nada do participado e, neste caso, estaria aquela negada.

Conseqüentemente, decorre daí que a participação implica uma semelhança e uma diferença, ou seja, entre o ser participante e o participado há algo que os assemelha e algo que os distingue, que os separa. Em suma, êsse é o conceito da analogia. A participação platônica é, portanto, analógica e, neste caso, os participantes se analogam, como analogados, a uma perfeição que procede como analogante.

Necessàriamente:

*A concepção platônica da participação indica que esta se realiza pela via da analogia.*

Decorre do pensamento platônico que as formas não são físicas, pois se o fôssem, ao serem participadas por outros, só poderiam estar nestes fìsicamente, e, portanto, a participação seria por composição física. Pois, como poderia um ser físico *A* participar do ser físico *B*, a não ser que êste com aquêle compusessem um ser físico, decorrente de ambos, *AB*?

Se o ser B é participado por A, e pode ser participado por C e D, não o é fìsicamente, pelas razões já expostas. Só o poderia ser formalmente. Eis, portanto, que se pode compreender, de um modo rigorosamente apodítico, que o pensamento platônico afirma a *participação formal.*

E, neste caso, poder-se-ia dizer que o ser A, C e D participam de B, mas não de B como ser físico, mas participam também da forma de B. E êste, por sua vez, também é participante de uma forma de que os outros, A, C e D participam. A participação, mais uma vez, só pode ser formal.

Conclusão: *a participação para Platão só pode ser a formal.*

Ora, as formas não podem ser físicas e, se não são físicas, o que as distingue, umas das outras, também não pode ser físico.

*A única distinção que pode haver entre as formas é formal, e apenas formal.*

E se a distinção, que se dá entre as formas, é formal, e não física, entre as formas não há diástemas espaciais, não há distâncias físicas, não há, em suma, nada que as distinga fisicamente.

*Entre as formas não há nenhuma distinção física.*

E se entre as formas não há a possibilidade de estabelecer qualquer distinção física, elas não têm a menor fisicidade. Conseqüentemente:

*As formas são absolutamente formais.*

E como decorrência rigorosa, não há topicidade (um *topos*, um lugar) não há extensões nem intensidades, não há distâncias, tempo, nem espaço, etc..

*As formas estão fora do tempo e do espaço, e são eternas enquanto tais.*

Estabelecidos êstes pontos, só poder-se-ia conceber a participação platônica como formal. Neste caso, o ser físico participa da forma, mas participa dela formalmente. Como se poderia compreender essa participação?

Já demonstramos que não poderia ser física. Só poderia participar formalmente. E como poderia o ser, que é físico, participar da forma? Só o poderia participar por imitação (*mimesis*). Vê-se, pois, perfeitamente, que o pensamento platônico se concilia com o pitagórico. Mas como poder-se-ia dar essa imitação?

Na imitação, o imitante imita o imitado proporcionadamente à sua natureza. Pois se o imitante imitasse o imitado desproporcionadamente, teríamos um facto que ultrapassaria à sua natureza, ou seja um facto sobrenatural.

Ora, o ser que imita a perfeição absoluta da forma, não se identifica com ela, já vimos. Portanto, também não se identifica com ela ao imitá-la, pois o imitante não se identifica com o imitado ao imitá-lo.

Já se estabeleceu que não há um dualismo principial em Platão, e que não há impermeabilidade entre os entes. Os entes são e, como tais, em todos, há ser. O ser de que todos participam dá-lhes a positividade suficiente.

*Só o nada não poderia imitar o ser. Só o nada não poderia participar do ser, porque o nada é nada.*

Conseqüentemente:

*Só o ser pode imitar o ser.* E o ser, que é isto ou aquilo, pode imitar o ser que é isto ou aquilo, proporcionadamente à sua natureza de ser isto ou aquilo.

É o ser, portanto, que há em tudo quanto tem positividade, que é a raiz e a razão da participação.

*O ser que há em tudo que é, é a razão real e suficiente da participação.*

*A forma é ser e não nada.* O ser isto ou aquilo participa da forma, porque ambos são sêres. E só o ser seria a razão suficiente da participação, porque o nada nada pode participar. Sendo o nada a contradição do ser, o que àquêle é negado, é conseqüentemente afirmado a êste. O nada não pode participar. Portanto, só o ser pode participar. E é evidente; pois como o que não é poderia participar do que é?

Ora, o ser é a positividade do que é. Ser é a aptidão para existir, para dar-se. O nada não tem aptidão para existir. Neste caso, há entre todos os entes que são, entre tôdas as entidades, que são, um ser que em tôdas se univoca: é a *presença*, a positividade. São os modos de ser que distinguem uns de outros, mas, em ser, todos se univocam.

E essa univocidade é dada pelo Ser Supremo, fonte e origem de todos os entes que a todos sustenta e dá positividade. Êste ser, que demonstramos em "Filosofia Concreta", é uma decorrência também rigorosa do pensamento platônico. E nós já demonstramos que o dualismo platônico era apenas um equívoco de alguns exegetas, que não compreenderam que a distinção não implica a separação abissal, e que a harmonia pode perfeitamente conciliar os distintos, como se vê no pensamento criacionista.[1]

---

(1) Em "Pitágoras e o Tema do Número", examinamos o *dualismo* platônico e ao que, na verdade, êle se reduz.

*As formas estão separadas das coisas que delas participam.* É um corolário do que foi demonstrado até agora. As formas estão separadas das coisas que delas participam. São substâncias separadas das substâncias que as imitam. Mas já mostramos o que entendia Platão por *substância* e *separação.* Se as formas não fôssem separadas das coisas a elas analogadas, estariam nas coisas ou em nós. A posição platônica, em face dos universais, é realista. As formas têm uma realidade, mas formal. E a realidade formal não se singulariza nem se universaliza. É um modo de ser formal que pertence ao poder do ser. As formas são possíveis do ser, poderes do Ser, exemplares formais. A interpretação de Tomás de Aquino é ainda a mais consentânea e justa. E o realismo moderado é o que melhor está adequado ao pensamento de Platão.

E é esta a razão por que um ente, que ora tem esta forma, pode, depois, receber outra, graças a uma causa eficiente que o informa. A nova forma é um possível que está dentro da ordem e da lei que regem as coisas, e é através dessa lei e dessa ordem que se revela a hierarquia das formas. Como êste ponto é de magna importância, e como surge com mais evidência em outros diálogos, a êle volveremos oportunamente, trazendo a contribuição da nossa análise, que se funda nos métodos da filosofia concreta, por nós exposta.

É no tocante à perfeição que as concepções de Aristóteles e de Platão se distinguem. Aristóteles é empirista-racionalista e a esquemática da conceituação física é nêle predominante, levando-o a colocar a perfeição na substância individual.

Êste cavalo, aqui e agora, é mais perfeito que a cavalaridade, é mais perfeito que a sua forma. Ademais, há apenas uma existência real para êle, que é a individual, pois as formas não se dão fora das coisas. E é o indivíduo o mais perfeito, porque é mais determinado, já que êle é a última determinação da sua espécie, e é uma existência real.

Para Platão é o contrário. A perfeição é do *logos* de que as coisas participam. Nenhum ser individual realiza plenamente a perfeição específica, pois, nenhum ente, individualmente, é tudo quanto, dentro da sua espécie, pode ser. Esta abrange, portanto, um âmbito muito mais vasto e nela se incluem tôdas as perfeições possíveis das determinações, não actualizadas axiològicamente por Aristóteles. Mas o *logos,* que é o inteligível das coisas, (para Platão não se separa do ontológico, pois êste é o *logos* da entidade), é a razão de ser do que é isto ou aquilo. O ser inteligente é aquêle que capta

a inteligibilidade do *logos* das coisas, e que pode analisar extensa e intensamente o que um ser é.

Mas a inteligibilidade das coisas não é para êle, portanto, aquela que se cinge aos esquemas noéticos do homem, como o pretende o idealismo moderno, mas a que busca ligá-lo ontològicamente aos *logoi* analogantes.

A perfeição maior está aí. E é nessa diferença de pensar que se polariza tôda a filosofia posterior, incluindo ainda as tentativas de conciliação ou até de superação do pensamento de um e de outro, como o vemos em Tomás de Aquino, em Duns Scot, e, anteriormente, em Avicena.

E há fundamento nessas tentativas, porque, sob o ponto de vista lógico e metafísico, ambas posições estão ligadas por um mesmo nexo.

É preciso distinguir na atribuição por participação, quando o atributo faz parte da essência do sujeito, e quando a atribuição é puramente accidental. Na atribuição por participação, verifica-se que o predicado é uma parte do sujeito e não pròpriamente que o sujeito participe do predicado.

A atribuição por essência distingue-se da atribuição por participação por serem idênticos, naquela, sujeito e predicado.

Em Deus, o Ser pertence-lhe por essência, enquanto pertence à criatura por participação, pois, no primeiro, se identifica com êle, enquanto a criatura o recebe.

Na essência humana, a animalidade e a racionalidade não são duas perfeições separadas e estranhas que se unem, formando uma totalidade. Não há aí uma adição, mas apenas a passagem de um estado potencial para o actual. Na animalidade, já estava confusamente (fundida com ela) a humanidade, e, por isso, se dá a unidade de essência do homem. Êsse pensamento é de Tomás de Aquino. O gênero contém, de maneira confusa, as suas espécies, que são determinações desta. A diferença específica não é algo que está fora do gênero, mas uma determinação que se dá neste.

O pensamento de Tomás de Aquino fundamenta o que há de positivo no evolucionismo, excluindo-lhe os vícios que o maculam. Veja-se em *De veritate.*, qu. 21, a 1, c... *sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis implicite et quase potentialiter continetur in ratione animalis*" E poderíamos ainda citar outras passagens de sua obra, mas esta é suficiente.

O advento do homem é uma explicitação (actualização do que já estava *confuse* no animal), efectivada pela providên-

cia do Ser Supremo; isto é, já providenciado pela ordem universal, de modo que o advento do homem só se daria depois da efectivação dos graus inferiores da evolução biológica, o que está bem delineado, embora alegòricamente, no livro da Gênesis. O surgimento do homem, neste planeta, advém depois de já efectivadas a evolução animal, até que aquêle se tornou efectível. Tudo foi *providenciado* para que o homem surgisse, e a sua criação não é algo que se dá fora da natureza, mas na natureza e através da sua evolução. As causas que o determinariam já haviam sido dadas, faltando apenas o *momento* biohistórico que permitiria que êle adviesse (*advento*). A evolução animal atingiu um tal estado que poderia ser *assumida* pela inteligência, pela racionalidade, isto é, o ser animal podia receber a forma racional.

Distinguindo-se a atribuição por essência de a atribuição por participação, sendo na primeira sujeito e predicado idênticos, enquanto na segunda o predicado essencial ou accidental é atribuído ao sujeito concreto, e do qual é êle parte, facilita-se a compreensão da *forma* platônica e a distinção entre esta, como forma subsistente, e a sua participação pelo sujeito sensível, que não a é, mas dela participa.

Quando dizemos que João é homem, dizemos que tem humanidade, e não que êle é a humanidade. Êste é simples em sua formalidade, e se existisse subjectivamente, como algo presente em sua estructura, contido em seus limites, haveria *a* humanidade em si mesma.

Neste caso, em João, a humanidade compor-se-ia com algo mais (corpo) para formá-lo. Se ela existisse subjectivamente, ela seria singular, uma dada singularidade. Mas as formas, para Platão, não são singularidades subjectivamente dadas, limitadas por um sujeito; são formalmente dadas, são poderes de ser, entidades formais (eidéticas) e a sua substancialidade não é a da concepção aristotélica. São substâncias, *ousiai*, no sentido de que são entidades e não meros conceitos, mas seu modo de ser é formal; ou melhor, do poder do ser. O ser humanidade e êsse poder distinguem-se dos outros poderes. A substância dêsse poder é o próprio ser que pode (o *Possest*, de que falará posteriormente Nicolau de Cusa). É um pensamento dêsse *Possest*, dessa *potensão*, como o chamamos, dessa tensão-que-pode-tudo-quanto-pode-ser-ser. Essa "substância" é separada das coisas estas ou aquelas do mundo cronotópico, não separada do *Possest*, do qual se distingue apenas formalmente, o que foi compreendido e sentido por Duns Scot. Assim

a justiça, a bondade, a verdade são o próprio Ser Supremo, o Bem Supremo, pois o Bem Supremo é também o Supremo Ser, como o mostramos anteriormente, são dêle inseparáveis, mas separadas das coisas que delas participam (no sentido platônico), ou que as imitam, segundo a sua intencionalidade, relativa à sua natureza (no sentido da *mimesis* pitagórica, rectamente entendida).

Eis por que não há subjectivamente a *humanitas*, nem a bondade, nem a justiça, nem nenhum dos arquétipos e dos paradigmas platônicos, pois, do contrário, seriam substâncias singularizadas. Tais substâncias, no sentido platônico, não são singulares nem universais, são um modo de ser eidético do *Possest*, como tão bem o compreendeu Avicena e, posteriormente, Nicolau de Cusa.

Semanticamente, *dynamis* (*potentia*) é a faculdade de poder, no sentido do *katà dynamin pasan*, o poder de fazer. Nesse sentido os arquétipos são os poderes da omnipotência do Ser Supremo, que pode tudo quanto pode ser. Outro sentido é o de aptidão de ser, de tornar-se, que é o usado por Aristóteles. Finalmente, temos o sentido absoluto, usado na literatura, como fôrça física, moral, natural, militar, de dominação, etc.

No *De Potentia*, Tomás de Aquino concreciona as duas primeiras acepções, ao falar na potência divina, potência activa, potência de fazer, distinguindo-a claramente da potência passiva, potência de sofrer. A primeira não implica restricção alguma à perfeição divina, pois quem pode mais pode menos, enquanto a segunda a implica.

Reúne, assim, os conceitos de Platão e de Aristóteles, embora êste também distinguisse a potência activa de a passiva, sem contudo actualizar explìcitamente tal aspecto, como o fêz Platão.

Por isso, poder-se-ia dizer que as formas arquetípicas são modos de ser eidèticamente dinâmicos, desde que se dê a *dynamis* o conceito platônico, ou sejam poderes activo-formais do Ser Supremo.

Retornando às formas platônicas, tantas vêzes incompreendidas, cuja má colocação gestou tantas disputas na filosofia, impõe-se esclarecer certas passagens, cuja melhor compreensão muito cooperará para uma conceituação mais clara do tema máximo da filosofia de Platão.

Tomás de Aquino em *De Hebd.* cap. 2, diz: "Se existem formas que não estão unidas à matéria, cada uma delas será

simples por não comportar nada de matéria, por conseguinte nenhuma quantidade, que é uma disposição da matéria. Mas, desde que cada forma determina o *esse*, (ser), nenhuma delas é o *esse*, mas pertence ao *esse*. Admitamos por ex., de acôrdo com a opinião de Platão, que existe uma forma imaterial que subsiste em si mesma, e que essa forma seja a Idéia ( o eidos) e a razão dos homens materiais; admitamos, ademais, uma outra que seja a Idéia e a razão dos cavalos. Será manifesto que a forma imaterial subsistente em si mesma, no momento em que se encontra determinada a tal espécie, não é o ser comum, mas dêle participa. Nada será mudado então, se admitimos que essas formas imateriais, como o queria Aristóteles, pertençam a um grau de realidade mais elevado que o das razões das realidades sensíveis. Cada uma delas, com efeito, enquanto se distingue da outra, é uma certa forma especial, participante do *esse*. Nenhuma delas, por conseguinte, será absolutamente simples. Será só verdadeiramente simples aquela que não participa do *esse*, *esse* não inherente, mas subsistente".

Para Platão, as formas não são participantes do *esse*, pois se o fossem seriam singularizadas; elas são poderes do Ser, como já vimos. Seu subsistir não é subjectivo mas formal, como o mostramos, do contrário seriam subjectivamente limitadas, quando, na verdade, são apenas formalmente limitadas. Seria confundir a subsistência formal com a subsistência física, considerá-las como subjectivamente limitadas.

É por essa razão que a participação platônica não é uma participação por composição. A forma não é recebida na coisa; ou seja, o participado não é recebido pelo participante.

Seria um erro pensar que, para Platão, o surgimento dos sêres se desse pela recepção da forma pela matéria. No próprio mito do demiurgo (que simboliza a causa eficiente), a matéria é modelada *à semelhança* das formas eternas. A matéria tem a aptidão para ser informada à semelhança das formas eternas. Mas a matéria, se é outro que o ser activo, não é um não-ser absoluto, o que seria absurdo, mas apenas o díada indefinida do Grande e do Pequeno, da máxima e da mínima determinabilidade. E como tal é ser, pois se não o fôsse, um abismo a separaria do ser e tornaria impossível a sua modelação. Interpretar de outro modo Platão, como se tem feito, é instaurar o absurdo em sua doutrina, bem como não compreendê-la em tôda a sua extensão. Jamais a participação é a de composição. Há expresso, no pensamento platônico, como o mostraremos ao comentar os seus diálogos, a anterioridade de

uma unidade, que precede a tôda multiplicidade. O Um Supremo antecede ao Um-múltiplo e antecede êste ao *um-e-múltiplo*. Tomás de Aquino o afirmava também em *De pot.*, qu. 3, a. 5, quando diz: "Ora, o ser encontra-se comumente em tôdas as coisas, diferentes contudo umas das outras no que elas são. É mister, pois, necessàriamente, que o *esse* lhes seja atribuído, não por si mesmas, mas por uma causa diferente e única. Tal parece ser, ademais, o argumento de Platão, que postulava a existência de uma unidade anterior a tôda multiplicidade, não sòmente no número, mas ainda na realidade".

Cada coisa, que é isto ou aquilo, não é o ser, mas o ser isto ou aquilo. O sujeito não é o predicado, mas o tem. O homem não é a humanidade, mas a tem. Os entes se comunizam no ser; êste é o elemento comum. O elemento diferencial é dado pela essência.

Dizia Tomás de Aquino em *Summa contra Gentiles* II cap. 52: "Se o *esse*, enquanto tal, fôsse comum (a todos os sêres) à maneira de um gênero, o *esse* separado e subsistente seria necessàriamente único. Mas, se ao contrário, não está dividido à maneira de um gênero pelas diferenças, mas sòmente porque é o *esse* disto ou daquilo, é mais manifesto, ainda, que o *esse*, subsistente por si, é necessàriamente único. Deus, sendo o *esse* subsistente, nada fora dêle é o seu ser". Há um só princípio do ser que está acima de todos os entes. Êsse ser é o fundamento necessário de todo sistema da participação. Não é êle componente dos sêres, como o afirma a participação por composição. O *esse* é puro de tôda e qualquer quididade, como o gênero é puro de tôda diferença específica.

Positiva-se dêsse modo que a doutrina platônica da participação, rectamente compreendida, afirma os seguintes postulados:

1) Que a participação platônica, entendida por Tomás de Aquino, é mais justa que as realizadas por outros filósofos que àquela se opõem;

2) que, para Platão, a participação não é por composição, mas por atribuição formal;

3) que entre a *metexis* platônica e a *mimesis* pitagórica há perfeita unidade;

4) que as formas platônicas têm uma subsistência formal dinâmica, no sentido de poder, na ordem do Ser, que é o Bem;

5) que as idéias de deficiência surgem dos graus intensistamente menores das participações e, portanto, não há formas negativas;

6) que nenhum ser finito pode ter uma perfeição absoluta, porque o imitante, por melhor que imite, jamais alcança a plenitude do imitado;

7) que todo ser participante é um ser composto, e, portanto, tem um número;

8) que as perfeições (já que tôdas as perfeições são positivas) estão em grau intensistamente máximo no Ser Supremo;

9) que o participante participa do participado proporcionadamente à sua natureza;

10) que a perfeição participada pelo participante não constitui, subjectivamente, o seu ser, mas sim a sua posse, que é gradativa. Dêste modo, nenhum ser é a perfeição absoluta de uma forma, senão o Ser Supremo, que é a perfeição absoluta de ser;

11) que as formas não são subjectivamente singulares nem universais;

12) que as formas não têm uma localização, e os esquemas eidético-noéticos do homem são ainda um meio de participar a nossa inteligência das formas puras;

13) que o esquema *in re*, nas coisas, a forma nas coisas, é uma lei de proporcionalidade intrínseca delas, um *logos* da coisa, que imita o *logos* da forma pura;

14) que a Díada ilimitada permite a máxima determinação segundo a sua natureza (o Grande) e a mínima (o Pequeno);

15) que a mente humana não extraí a forma das coisas, mas apenas, pela abstracção, constrói a forma que é noèticamente capaz de realizar, à semelhança da forma arquetípica.

Como conclusão: a conciliação que realiza Tomás de Aquino entre a teoria platônica das formas e a hilemórfica de Aristóteles é um ponto alto da filosofia, e está perfeitamente justificada pelas análises que fizemos. E se essa conciliação não é

ainda bastante para alcançar tôdas as positividades que alinhamos anteriormente, não se pode deixar de reconhecer que é, através de Tomás de Aquino e, posteriormente, de Duns Scot, que se abre o caminho que permite a melhor compreensão da teoria platônica.

E essa nossa última afirmação será por nós oportunamente demonstrada, à proporção que comentemos os diversos diálogos platônicos, cuja obra inicial é esta, que escolhemos por ser nela que, realmente, se esboçam, de modo claro e nítido, os primeiros ensaios que Platão, através de Sócrates, empreendeu para expor, exotèricamente, a sua teoria.

É o que faremos em nossos próximos trabalhos.

Composto e impresso

na

EMPRÊSA GRÁFICA CARIOCA S. A.

à

Rua Brigadeiro Galvão, 225/235

em janeiro de 1958

São Paulo